اقبال ادیبوں کی نظر میں

ظفر اقبال

پبلشرز:
شاہین بکسٹال سری نگر کشمیر

بار اول تعداد — ایک ہزار

مطبع — الجمعیۃ پریس دہلی

اگست — سنہ ۱۹۷۱ء

قیمت — پانچ روپیہ

پبلشرز

شاہین بک سٹال سرینگر کشمیر

ترتیب

بیمانۂ مجلسِ اقبالؒ

اردو کی اشاعت و ترقی کے لئے جہاں اور تدبیریں کی تھیں وہاں ۱۹۳۵ء میں میں نے ایک تجویز یہ پیش کی تھی کہ ہر صوبے اور علاقے اور دیسی ریاستوں میں اردو زبان کا جائزہ لیا جائے یعنی اس قسم کی معلومات فراہم کی جائیں کہ وہاں اردو بولنے والوں اور پڑھنے لکھنے والوں کی کیا تعداد ہے۔ اردو کی تعلیمی اور دفتری حیثیت کیا ہے۔ کون کون سے ادیب اور شاعر ہوئے ہیں۔ کس قسم کی کتابیں اردو میں لکھی گئی ہیں۔ اردو مطبعوں اور اخباروں کی کیا حالت ہے۔ بول چال کی زبان کیسی ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ اس کا ایک مقصد تو یہ تھا کہ ہمیں صحیح طور پر یہ معلوم ہو جائے کہ اس برعظیم میں اردو کی کیا حیثیت ہے اور اس کا پھیلاؤ کہاں کہاں تک ہے۔ دوسرے جب ہر مقام کے حالات ہمارے سامنے ہوں گے تو جہاں جیسی ضرورت ہوگی اس کے مطابق کام کا ڈول ڈالا جائے گا۔ اس غرض سے میں لاہور بھی گیا۔ اور اس تجویز پر غور کرنے کے لئے ایک مشاورتی مجلس کی۔ میں اور میرے ایک دو رفیق ڈاکٹر اقبال مرحوم سے بھی ملنے گئے۔ ہم ملنے کے کمرے ہی جا بیٹھے۔ کمرے کی دیواریں سب خالی تھیں۔ صرف ایک دیوار

میں ایک جانب کوئن وکٹوریہ کی تصویر لگی ہوئی تھی۔ نہ معلوم کس نے لگا دی تھی۔ ہمارے آنے کی اطلاع پر ڈاکٹر صاحب فوراً تشریف لے آئے۔ میں نے اپنی تجویز بیان کرنا شروع کی اور آخر میں کہا میں چاہتا ہوں سارے ہندوستان میں اردو کی اشاعت کا جال پھیلا دوں۔ سن کر فرمایا "صرف ہندوستان میں؟" یہ تین لفظوں کا انتہائی مختصر جملہ انتہائی پُر معنی تھا۔ یہ ایک حکیم شاعر کی دل کی آواز تھی یعنی وہ اردو کو صرف بر عظیم پاک و ہند ہی کی نہیں سارے ایشیا کی ممتاز زبان دیکھنا چاہتے تھے۔

۱۹۳۶ء میں انجمن حمایت الاسلام لاہور نے اپنے سالانہ جلسے میں "یوم اردو" بھی رکھا تھا۔ اور اس کی صدارت کے لئے مجھ سے فرمائش کی تھی میں لاہور گیا تو علامہ اقبال مرحوم نے مجھے کھانے پر مدعو کیا۔ مرحوم دن ہی میں کھانا کھا لیتے تھے۔ رات کو نہیں کھاتے تھے۔ میرا معمول اس کے برعکس تھا۔ دن میں نہیں کھاتا تھا رات کو کھاتا تھا۔ مرحوم نے میری خاطر اس روز دن میں کھانا نہ کھایا اور شب کے وقت میرے ساتھ کھایا اس دعوت میں مولانا ظفر علی خاں اور چودھری محمد حسین بھی شریک تھے۔ کچھ اِدھر اُدھر کی باتوں کے بعد ڈاکٹر صاحب نے فرمایا کہ ہم چاہتے ہیں کہ آپ اس مضمون کا ایک بیان شائع کریں کہ ہم اردو رسم خط کبھی نہیں چھوڑیں گے۔ دوسرے صاحبوں نے بھی اس کی تائید کی۔ میں

سنکر چپ رہا۔ ایسا معلوم ہوا کہ ان حضرات کو میرے متعلق کچھ شبہ ہے۔ اور یہ اندیشہ ہے کہ کہیں میں کانگریس والوں سے اتفاق کر کے دیوناگری خط کی تائید نہ کر بیٹھوں۔ کیونکہ اس زمانہ میں ہندی والوں سے میری گفت وشنید بلکہ تنازعہ جاری تھا۔ میری خاموشی سے ان کا یہ شبہ اور قوی ہو گیا۔ جب یہ بات پھر چھڑی تو میں نے عرض کیا کہ میں آپ کا مطلب سمجھ گیا۔ ہمارے حریف بڑے شاطر اور عیار ہیں۔ آپ ان سے معاملہ کرنا جانتے ہیں نہ مقابلہ کرنا، میں ان کو خوب سمجھتا ہوں اور کوئی بات ایسی کرنا نہیں چاہتا جس میں پہل میری طرف سے ہو۔ اور قابل الزام ٹھہروں۔ آپ چند روز صبر کیجئے۔ اور پھر دیکھئے کیا ہوتا ہے۔ ہوگا وہی جو آپ کا منشا ہے مگر اس کا الزام اس کے سر رہے گا۔ میری یہ بات کچھ ان کی سمجھ میں آئی اور شبہ بدستور باقی رہا۔

خدا کا کرنا اس کے کچھ ہی دن بعد ناگپور میں اکھل بھارتیہ ساہتیہ پرشید کا سالانہ جلسہ ہوا۔ میں اس کی مجلس عاملہ کا رکن تھا۔ وہاں مجھ میں اور گاندھی جی میں زبان کے متعلق جو گفتگو ہوئی اس میں قدرے گرمی پیدا ہو گئی تھی۔ اس بحث کو اب تاریخی حیثیت ہو گئی ہے۔ جب گاندھی جی نے ذرا جھنجھلا کر یہ کہا کہ میں سنسکرت نہیں چھوڑ سکتا۔ اردو مسلمانوں کی مذہبی زبان ہے۔ قرآن کے حرفوں میں لکھی جاتی ہے۔ مسلمان بادشاہوں نے پھیلائی ہے آپ اسے

چاہے رکھیں یا نہ رکھیں۔ اس پر میں نے کہا آپ جب ہندی نہیں چھوڑ سکتے تو ہم اردو کیوں چھوڑ دیں ہم اسے انشاء اللہ زندہ قائم رکھیں گے۔ اور حد کمال تک پہونچا کر چھوڑیں گے۔ اب علامہ اقبال میری مذکورہ بالا گفتگو کی سنہ تک پہونچے۔

اس زمانے میں انجمن کا صدر مقام ریاست حیدر آباد دکن میں تھا۔ وہ دور کانگریس کی قوت اور عروج کا تھا۔ ہر صوبے میں کانگریس کی حکومت تھی اور ہمیں ان سے اور ہند کے بڑے بڑے مہاتماؤں سے اردو کے معاملے میں لڑنا جھگڑنا پڑتا تھا۔ اس وجہ سے ہندی والے اور ان کے اخبار ریاست کو بدنام کرتے تھے۔ اس لئے میں نے انجمن کا مستقر بدلنا مناسب سمجھا۔ تبدیلی مقام اور آئندہ نظام عمل کے فیصلے کے لئے ایک کل ہند اردو کانفرنس کی تجویز کی۔ اس کا ذکر میں نے ایک خط میں علامہ اقبال سے بھی کیا۔ انہوں نے لکھا کہ "پہلے سے اچھا ہوں مگر افسوس ابھی سفر کے قابل نہیں...... بہر حال اگر اردو کانفرنس کی تاریخوں تک میں سفر کے قابل ہوگیا تو انشاء اللہ ضرور حاضر ہوں گا۔ لیکن اگر حاضر نہ بھی ہو سکا تو یقین جانئے کہ اس اہم معاملے میں کلیتہ آپ کے ساتھ ہوں۔ اگرچہ میں اردو زبان کی بحیثیت زبان خدمت کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا تاہم میری لسانی عصبیت سے کسی طرح کم نہیں ہے۔"

اس کانفرنس کا علیگڈھ یونیورسٹی میں ہونا قرار پایا۔ اس میں

ہر صوبے کے اکابر شریک ہوئے۔ علامہ اقبالؒ نے میری دعوت کے جواب میں لکھا:

"میں علی گڑھ حاضر ہونے کا مصمم ارادہ رکھتا تھا۔ مگر افسوس کہ کمر کے درد سے ابھی افاقہ نہیں ہوا..... آپ کی تحریک اس تحریک سے کسی طرح کم نہیں جس کی ابتدا سر سید احمد رحمتہ اللہ علیہ نے کی تھی۔"

اقبال - ایک آفاقی شاعر

اقبال کی نظمیں دُنیا کی بیشتر زبانوں خصوصاً انگریزی، جرمن، اطالین اور روسی میں ترجمہ کی جا چکی ہیں۔ ان کے علاوہ کچھ نظمیں فرانسیسی ترکی اور عربی میں بھی ترجمہ کی جا چکی ہیں۔ اقبال نے زیادتر اردو اور فارسی میں لکھا۔ اور بعض نقادوں کا دعویٰ ہے کہ نہ صرف ضخامت بلکہ اہمیت کے لحاظ سے بھی اقبال کی فارسی شاعری اس کے کلام کا بہترین حصہ ہے۔ اقبال نے ایران، عرب اور ہندوستان کے میل جول کی اس عظیم روایت کو جو مسلمانوں کے ہندوستان میں آنے سے معرضِ وجود میں آئی تھی، قائم رکھا۔

مسلمان تقریباً ۶۴۳ھ میں مکران پہونچ چکے تھے۔ مسلمانوں کی سلطنتیں اس کے بعد ہندوستان میں قائم ہوئیں۔ اور ان ہی کی وجہ سے ہندوستان مستقل طور پر مغربی ایشیا سے منسلک ہو گیا۔ عرب، ایران اور ہندوستان کے اس تہذیبی اور تمدنی تعلق نے ایک نئے ادب اور ایک نئی زبان کو جنم دیا۔ یہ ادب "اردو ادب" اور یہ زبان "اردو زبان" تھی۔ یہ زبان عربی اور

فارسی رسم الخط میں لکھی جاتی ہے۔ اور اس کے ذخیرۂ الفاظ میں ہزارہا عربی اور فارسی الفاظ ہیں۔ لیکن اس کے باوجود اس کا ڈھانچہ خالص ہندوستانی ہے۔

اقبال نے اس مشترکہ اور تمدنی میراث کو اپنی شاعری کی بنیاد قرار دیا۔ اسی لئے بعض مغربی نقادوں نے (اور مغربی انداز میں سوچ بچار کرنے والے بعض دوسرے نقادوں نے بھی!) اقبال کو محض ایک مسلمان شاعر قرار دیا۔ یعنی ایسا مسلمان شاعر جس کی شاعری کا محور صرف مسلمان قوم ہے۔ اور جو انہی کے متعلق سوچ بچار کرتا ہے۔ بالفاظ دگر اقبال کی شاعری آفاقی نظریات کی حامل نہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ غلط فہمی اقبال کی شاعری کو غلط معانی دینے سے پیدا ہوئی اور اسے حقیقت سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔ اٹلی کا عظیم شاعر ڈانٹے، ایک راسخ الاعتقاد عیسائی تھا۔ اس کی شہرۂ آفاق تصنیف 'ڈیوائن کامیڈی' کا دوسرا حصہ "جہنم" غیر عیسائیوں اور راسخ الاعتقاد عیسائیوں پر متعصبانہ اعتراضات سے پر ہے اس کے باوجود ڈانٹے کا شمار دنیا کے عظیم ترین شعراء میں کیا جاتا ہے۔

اس کے برعکس اقبال نہ کٹر قسم کا مذہبی انسان تھا اور نہ متعصب، اس کی شاعری کسی بھی مذہب کے متعلق توہین آمیز انداز اختیار نہیں کرتی اس کا اعتقاد عالمی اتحاد و یگانگت پہ

راسخ تھا. چونکہ اسلام اسی نظریہ کا حامی ہے. اسی لئے اقبال نے
اپنے شاعرانہ جذبات کے لئے اسلام کو ہی موزوں و مناسب قرار
دیا. عالمی اتحاد و یگانگت پہ اقبال کا ایمان کس قدر راسخ تھا.
اس کا اندازہ ان کے نظریۂ عظمتِ آدم سے بخوبی لگایا جاسکتا ہے
انسان چونکہ اشرف المخلوقات ہے. لہٰذا اسے غلامی کی زنجیروں
میں جکڑنا خود انسانیت کی بہت بڑی توہین ہے.

آدمیت ، احترامِ آدمی!

اقبال اس نظریہ کا حامی ہے کہ ہر انسان آزاد پیدا ہوتا ہے
اور آزاد انسان کو کسی دوسرے آزاد انسان کا غلام ہرگز نہ ہونا
چاہیئے.

انسانی آزادی سے گہری محبت اور لگاؤ وہی اقبال کی شاعری
کو آفاق کی بلندیوں میں بہت اونچا لے جاتا ہے اقبال کی پہلی کتاب
"اسرارِ خودی" تھی. جسے ڈاکٹر نکلسن نے انگریزی میں........
"SECRETS OF SELF" کے نام سے ترجمہ کیا تھا."
اسرارِ خودی ایک مثنوی ہے. یہ تصنیف جنگ عظیم اول سے قبل ترتیب
دی جاچکی تھی. اس میں اقبال نے اپنا فلسفہ خودی پیش کیا ہے.
انسان کی شخصی آزادی اور شخصیت کی حفاظت پر زور دیا ہے.
اور خودی سے متعلق اپنے اصول اور نظریات واضح کئے ہیں. اس کا
پہلا ہی شعر یہ ہے ؎

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است
ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است

اپنی جگہ پہ یہ بات بالکل درست ہے کہ انسان چونکہ "مخلوق" ہے اسی لئے وہ "خالق" کے تابع ہے۔ لیکن اقبالؔ کا کہنا ہے کہ "خالق" بھی "مخلوق" کا دست نگر ہے اور "مخلوق" کے بغیر "خالق" کا وجود محل نظر! اور وہ اس طرح کہ "کوئی مخلوق بغیر خالق کے نہیں اور کوئی خالق بغیر مخلوق کے نہیں۔"

اقبالؔ کہتے ہیں ؎

نہ اُو بے نمودِ ما کشود ے
نہ ما را بے کشودِ اُو نمود ے

اسی نقطہ پر اس نے دوبارہ ان الفاظ میں زور دیا ہے ؎

نہ اُو بے ما نہ ما بے او چہ حال است
فراقِ ما فراق اندر وصال است
نہ ما را در فراقِ او عیار ے
نہ او را بے وصالِ ما قرار ے

یہ خیال بڑی حد تک شیخ اکبر کے اس عربی شعر سے ملتا جلتا ہے ؎

فلولاہ ولولانا
فما کان الذی کانا

لیکن اقبالؔ ایک صوفی شاعر نہیں کہ وہ اس مابعد الطبیعیاتی فکر

میں کھو جائے۔ انسان اور خدا کے درمیان یہ روحانی رشتہ جسے "الوہیت" کہا جاسکتا ہے۔ اقبالؔ کو ایک نیا نقطہ سمجھاتا ہے۔ کہ وہ انسان کو اپنی روح بلند کرنے کا سبق دے چنانچہ اقبالؔ یہ کہتے ہیں ؎

اسرارِ ازل جوئی بر خود نظرے وا کن
یکتائی و بسیاری، پنہائی و پیدائی

اور یہ کہ انسانی "الوہیت" اور عظمت کسی کٹر قسم کے مذہبی جنون کا نتیجہ نہیں بلکہ اقبالؔ تو یہاں تک کہہ گیا کہ اگر موت کے بعد کوئی دوسری زندگی نہ بھی ہو تو بھی زندگی اس طرح گذارنی چاہیئے کہ جب انسان مرنے لگے تو خود خدا بھی یہ سوچنے پر مجبور ہو جائے کہ "میں یعنی خدا نے اسے حیاتِ جاوید کیوں نہ عطا کی ؎

چناں بزی کہ اگر مرگِ تست مرگِ دوام
خدا ز کردۂ خود شرمسار تر گردد

اقبال کے نزدیک زندگی ہر لمحہ بدلتی ہوئی متحرک اقدار سے عبارت ہے۔ ؎

چہ کنم کہ فطرتِ من بہ مقام در نہ سازد
دل نا صبور دارم چو صبا بہ لالہ زارے
چو نظر قرار گیرد بہ نگار خوب روئے
تپد آں زماں دلِ من پئے خوب تر نگارے

زشررستارہ جویم زستارہ آفتابے
سرِ منزلے ندارم کہ بمیرم از قرارے
چو ز بادۂ بہارے قدحے کشیدہ خیزم
غزلے دگر سرایم بہ ہوائے نوبہارے
دل عاشقاں بمیرد بہ بہشت جاودانے
نہ نوائے درد مندے نہ غمے نہ غمگسارے

زندگی جدوجہد ہے۔

بیا را بزم بر ساحل کہ آنجا
نوائے زندگانی نرم خیز است
بدریا غلط و با موجش درآویز
حیاتِ جاوداں اندر ستیز است

ایک پرانی کہاوت ہے کہ "اگر دنیا تمہارا ساتھ نہ دیتی تو تم دنیا کا ساتھ دو۔" اقبال نے اس سے بالکل مختلف نظریہ پیش کیا ہے ؎

مسلمانے کہ اندر مرد دیں را
نشاید پیش غیر اللہ جبیں را!!!
اگر گردد ل بکامِ او نگردد
بہ کامِ خود بگرداند زمیں را!

اقبال کے تمام شعری مجموعوں — اسرارِ خودی" رموزِ

بے خودی"۔ "پیامِ مشرق"۔ "جاوید نامہ"۔ "زبورِ عجم"۔ "ارمغانِ حجاز"۔ "ضربِ کلیم"۔ اور "بانگِ درا" میں یہی بنیادی تصور ہے۔ اس کی تمام نظمیں زندگی سے محبت اور محبت کی زندگی سے بھرپور ہیں۔ انسانی آزادی اور انسانی عظمت، اقبالؔ کی شاعری کی جان ہیں۔ یہاں میں صرف ایک غزل اور ایک نظم کا حوالہ دینے پر اکتفا کروں گا۔ جن سے فکرِ اقبال کے مختلف گوشے روشن.... ہو جائیں گے۔ نظم ہی کی طرح غزل بھی مسلسل ہے اور اس میں ایک ہی خیال بیان کیا گیا ہے۔ غزل کا عنوان ہے "میلادِ آدم" ؎

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگرے پیدا شد

حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد

فطرت آشفت کہ از خاکِ جہانِ مجبور

خودگرے، خودشکنے، خودنگرے پیدا شد

خبرے رفت ز گردوں بہ شبستانِ ازل

حذر اے پردگیاں پردہ درے پیدا شد

آرزو بے خبر از خویش بہ آغوشِ حیات

چشم وا کرد و جہانِ دگرے پیدا شد!

زندگی گفت کہ در خاک تپیدم ہمہ عمر!

تا ازیں گنبدِ دیرینہ درے پیدا شد!!

اس غزل کا بنیادی خیال "تصورِ خودی" ہے۔ انسان خودگر،

خود شکن اور خود نگر ہے۔ اور یہ انسان، یہ خود شکن اپنے ماحول ناخوشگواریوں پر کبھی قناعت نہیں کرتا وہ ہمیشہ اپنی زنجیروں کو توڑنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور ایک نئی آزاد دنیا کا خواہاں ہوتا ہے۔ ایک ایسی دنیا جو ظلم و ستم اور رسوم و زیاں سے آزاد ہو۔ اپنے حالات سے بے اطمینانی انسان کو اقتصادی دنیا اور اس کی ناانصافیوں سے بھی آگے لے جاتی ہے۔ اور پھر وہ ان تمام پابندیوں کے خلاف بغاوت پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ جو قدرت نے انسان پر لگائی ہیں۔ وہ انسان کی بنائی ہوئی دنیا۔ اور خدا کی بنائی ہوئی دنیا۔ دونوں سے بہت اونچا پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔ انسان اور خدا کے مابین ایک مکالمہ میں خدا کہتا ہے۔ ؎

جہاں را زیک آب و گل آفریدم
تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی
من از خاک پولادِ ناب آفریدم
تو شمشیر و تیغ و تفنگ آفریدی
تبر آفریدی نہالِ چمن را!
قفس ساختی طائرِ نغمہ زن را

اور اس کا جواب انسان یوں دیتا ہے ؎

تو سب آفریدی، چراغ آفریدم
سفال آفریدی، ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی
خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

اقبال کی نظمیں اگرچہ فلسفیانہ موضوعات کی حامل ہیں لیکن وہ تغزل کی چاشنی سے بھی محروم نہیں۔ اقبال کے اعتقادات صرف خشک قسم کے نظریات نہیں اور نہ اس کا پیغام محض پند و نصیحت ہے۔ اقبال نے مغربی فکر اور فلسفہ کا بہ نظرِ غائر مطالعہ کیا تھا اس نے اس وقت کیمبرج اور ہائیڈ برگ کی یونیورسٹیوں میں تعلیم حاصل کی تھی۔ جب کہ ہائیڈ برگ کو ایک علمی درسگاہ کا مقام حاصل تھا۔ اور آج کی طرح وہ نازی پروپیگنڈے کا مرکز نہ تھی۔

اگرچہ اقبال نے مغرب کی سائنسی ترقی کو ہمیشہ سراہا۔ اور مغربی یونیورسٹیوں میں خاصی دیر تک تعلیم کی غرض سے رہا۔ پھر بھی اس نے مغرب کی اندھا دھند تقلید نہیں کی۔ وہ بین الاقوامیت کے حامی تھے۔ اسی لئے وہ یورپی ریاستوں کے ان نظریات کی مخالفت کرتے تھے۔ جو قوموں میں تفریق و امتیاز

کریں۔ اس کا ایمان انسان کے عالمی اتحاد و یگانگت اور مساوات پر تھا۔ اسی لئے وہ معاشرتی طبقات کی تقسیم کے سخت خلاف تھا

علامہ اقبالؔ عربی، فارسی اور ہندوستانی فکر و فلسفہ میں بڑی دلچسپی لیتے تھے۔ ان کا مطالعہ بڑا جامع اور ٹھوس تھا۔ وہ مشرق کی بیداری اور حیات نو کے بیحد خواہاں تھے۔ اقبالؔ نے مشرق و مغرب کے فکر اور خیالات کو ایک دوسرے سے قریب لانے میں ایک پل کا کام کیا ہے۔

اقبال کا نظریۂ حرکت

کائینات کی آفرینش کا راز انسان کی تخلیق کا مرکز اور اس وسیع کائینات میں انسان کا مقام، یہ ایسے سوالات ہیں جن کا حل تلاش کرنے میں انسانی فہم آج تک سرگرداں ہے۔ اور یہی سوالات فلسفہ کی بنیاد ہیں۔ جسطرح تقریباً تمام علوم کا سرچشمہ یونان ہے اسی طرح ان مسائل پر فلسفیانہ تحقیق و جستجو کی ابتدا بھی یونان ہی سے ہوئی۔

چھٹی صدی قبل مسیح کا فلسفی انیکسی مینڈر، غالباً پہلا شخص ہے جس نے لامتناہی حرکت کو کائینات کے وجود کا سبب قرار دیا۔ پانچویں صدی قبل مسیح کے مفکرین ایمپی ڈوکلیز، ہراکلیٹس اور انکسا غورس نے بھی قانون حرکت کو کائینات کے وجود کا سبب بتایا اور ذہن کو طبعی تبدیلیوں کا موجب ٹھرایا ان کے نزدیک ذہن حرکت کا سبب اور تمام تخلیق اور کائیناتی حرکت کا موجب ہے۔ ان کے بعد لیوسپس اور دیموقراطیس نے نظریۂ جوہر پیش کیا۔ دیموقراطیس ایک خاص مادی مفکر تھا۔ جس نے نظریۂ حرکت کو سائنٹفک بنیادوں پر استوار کیا۔ اس کے نظریہ

کی رو سے کائنات جوہروں کا مجموعہ ہے۔ حتیٰ کہ روح بھی جوہروں سے ملکر بنی ہے۔ اور ذہن ایک طبیعی عمل کا نتیجہ ہے۔ کائنات کوئی مقصد یا ارادہ کارفرما نہیں ہے۔

ہرکلیدس (۳۸۸ تا ۳۱۵ ق۔م) نے سب پہلے یہ دریافت کیا کہ زہرہ اور عطارد سورج کے گرد گردش کرتے ہیں۔ اور زمین اپنے محور کے گرد گھومتی ہے۔

ارسطو (۳۸۴ تا ۳۲۲۔ ق۔م) بھی حرکت کے نظریہ کا قائل تھا۔ مگر اس کے نزدیک حرکت کا موجب ایک غیر متحرک علتِ اوّلی (خدا) ہے۔ ارسطو کے طبیعی نظریات سولھویں صدی عیسوی تک ناقابلِ انکار حقیقت کے طور پر تسلیم کئے جاتے رہے لیکن بعد میں جدید سائینس نے ان نظریات کو ناقابل تسلیم قرار دیا۔

سترھویں صدی عیسوی میں جدید سائینس کی بنیاد پڑی اگرچہ اس کی ابتدا کوپرنیکس ہی کے زمانے سے ہو چکی تھی۔ سترھویں میں گلیلیو (۱۵۶۴ تا ۱۶۴۲ء) نیوٹن (۱۶۴۲ تا ۱۷۲۷ء) اور کیپلر (۱۵۷۱ تا ۱۶۳۰) کی تحقیقات اور..... انکشافات نے قدیم سائیس، خصوصاً ارسطو کی طبیعات کو ناقابلِ فہم بلکہ تقریباً مہمل ٹھہرایا۔ گلیلیو اور نیوٹن کے نظریات نے حرکت کے قدیم تصور کو یکسر بدل دیا۔ نیوٹن کا "پہلا اصول حرکت"

قدیم سائنس سے کوئی مطابقت نہیں رکھتا۔ اس سے پہلے حرکت کے موجب بیرونی عوامل کو غیر مادی یا مابعد الطبیعاتی حیثیت کا حامل سمجھا جاتا تھا۔ لیکن جدید سائنس نے ایسے کسی غیر مادی عوامل کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اس کے ساتھ ہی کائنات میں انسان کے مقام اور اس کی اہمیت کے بارے میں تصورات بھی بدل گئے اور اس وسیع کائنات میں کرۂ ارض ایک حقیر ذرہ سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتا اور زمین پر انسان کے وجود کا کائناتی نظام سے کوئی تعلق نہیں رہا۔ جب کائنات کی آفرینش کے پیچھے کوئی ارادہ کار فرما نہیں ہے۔ تو اس میں انسان کے وجود کی کیا اہمیت رہی۔

جدید مادیت کے نزدیک کائنات ایک وسیع میکانی نظام ہے۔ جس کی بنیاد اصول حرکت پر ہے۔ زندگی دور ارتقا کا ایک حادثہ ہے۔ ایک اتفاقی واقعہ جس کے دوران مادہ میں شعور پیدا ہو گیا۔ مادہ ہی ایک بنیادی حقیقت ہے۔ اور زندگی کے تمام مظاہر اسی بنیادی حقیقت کے مختلف پہلو ہیں۔ مادہ اصول حرکت اور اصول سلسلۂ اسباب کا پابند ہے۔ انسان کی زندگی اور اس کی ہر حرکت اسی قانون پر مبنی ہے۔

سترھویں صدی کا اہم ترین عمرانی مفکر ہابس (۱۵۸۸ تا ۱۶۷۹ء) ہے جس نے گلیلیو کے نظریات پر عمرانی

فلسفہ کو تشکیل دینے کی کوشش کی اور اصول حرکت پر ایک مکمل سیاسی نظام پیش کیا۔ ہابس کے نزدیک معاشرہ نامیاتی نہیں بلکہ ایک میکانی نظام ہے جس کا وجود قانون حرکت پر ہے..... انسانی زندگی کی بقا اور تسلسل کا دار و مدار کسی مقصد پر نہیں بلکہ ایک سلسلۂ اسباب پر ہے۔ اور یہ سلسلۂ اسباب ایک نفسیاتی میکانی نظام ہے انسان میں احساس و شعور ہے۔ مگر یہ بھی ذرات کی حرکت کا دوسرا نام ہے۔ ہر ذہنی حادثہ (ACT MENTAL) اور ہر انسانی عمل ذرات کے انتقال، ترتیب و بے ترتیبی اور حرکت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اور اس حرکت کے پس پردہ تحفظِ ذات کا جبلّی مقصد کارفرما ہوتا ہے۔

ان بنیادوں پر ہابس نے وہ سیاسی نظریہ پیش کیا جو منطقی حیثیت سے تو معقول ہے مگر اس کے نتائج بڑے خوفناک ہیں۔ اس منطقی ترتیب و یکسانیت کے باوجود ہابس نفسیات اور طبیعات کو ہم آہنگ کرنے اور مادہ شعور کو یکساں قرار دینے میں ناکام رہا۔

مادّی مفکرین کے لئے یہی سب سے بڑی دشواری تھی۔ سترھویں صدی کے عظیم مفکر ڈیکارٹ نے اس معمہ کا حل پیش کرنے کی کوشش کی اور مادہ و شعور کی دوئی کا تصور پیش کیا۔ مگر زندگی کی یہ گتھی پھر بھی سلجھ نہ سکی۔

فلسفۂ مادیت کے نزدیک کائنات کے پیچھے کوئی ارادہ کار فرماں نہیں ہے۔ زندگی ارتقار کا نتیجہ ہے اور یہ عالم مادی ایک بے شعور مادی قانون کا پابند ہے۔ انسان بھی اس بے شعور نظام کا ایک بے بس اور نہایت حقیر پرندہ ہے۔ انسان کی تخلیق کا بھی کوئی مقصد نہیں اور نہ وہ اپنے اعمال کے لئے کسی قوت کے سامنے جوابدہ ہے۔

اقبالؔ نے مادیت کی اس ہمہ گیری سے انکار کیا۔ مادی فلسفہ کی تردید ان ہی بنیادوں پر کی جا سکتی تھی۔ جن پر اس کی تعمیر ہوئی۔ چنانچہ حرکت کے تصور کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ اور اسی بنیاد پر دوسرا مثبت فلسفہ تشکیل دیا جا سکتا ہے۔

اقبال کے نزدیک زندگی کی اصل ایک یزدانی وحدت ہے۔ جو کثرت مظاہر میں جلوہ ریز ہے۔ ~

یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر
مگر ہر کہیں بے چگوں، بے نظر!!

زندگی مسلسل حرکت کا دوسرا نام ہے۔ یہ ازل سے رواں دواں ہے۔ یہ ایک سیل ہمہ گیر ہے۔ جس کی موج بلا میں انقلابات زمان و مکاں، اور گردشِ مہ و سیارہ اسیر ہیں۔ زندگی ایک بیتاب اور مضطرب قوت ہے۔ جسے سکون و ثبات نصیب نہیں ہے

مدارج طے کر رہا ہے۔ ؎

؎ گماں مبر کہ بسر شتند درازل گلِ ما
کہ ما ہنوز خیالیم در ضمیر وجود!

اسرارِ خودی میں اقبال نے اسی خیال کو زیادہ وضاحت سے پیش کیا ہے:

"کائینات ایک مکمل تخلیق نہیں بلکہ اب بھی معرضِ تشکیل میں ہے۔ یہ ایک مکمل نظام نہیں کیونکہ تخلیقی عمل اس میں مسلسل جاری ہے اور اس عمل تخلیق میں انسان بھی اپنا حصہ ادا کرتا ہے۔" (دیباچہ اسرارِ خودی)

"زندگی ایک متحرک ملکوتی قوت ہے۔ جب اس قوت کو اپنے وجود، اپنی انفرادیت اور عظمت کا احساس ہوتا ہے۔ تو یہ" خودی "کہلاتی ہے۔ اور اس طرح یہ ایک محسوس قوت کی شکل میں مظاہر عالم میں ظاہر ہوتی ہے ؎

خویشتن را چوں خودی بیدار کرد
آشکارا عالمِ پندار کرد!

یہ ہنگامۂ بود و نبود اور رستخیز حیات خودی کی سیمابی فطرت اور اس کی بے تابی و آشفتگی کا نتیجہ ہے۔ اور اس بیتاب قوت کے وجود و بقا کا انحصار اس کی دائمی حرکت پر ہے۔ خودی مسلسل حرکت اور حالت کشاکش کا دوسرا نام ہے۔ لیکن اس

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرّہ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود

زندگی مسلسل حرکت اور آزاد قوت کی شکل میں کمال کی جستجو میں رواں ہے۔ کائنات اسی مضطرب قوت کے ذوقِ کمال کا تراشیدہ ایک عارضی پیکر ہے۔ مگر اس کا ہر نقش نا تمام اور ہر پیکر فریب نظر ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ اس انتہائے کمال کا آئینہ دار نہیں ہوتا۔ کائنات میں مسلسل شکست و ریخت اور تبدیلی اسی لئے ہوتی رہتی ہے۔ کہ یہ ابھی ارتقاء کی منزلوں سے گذر رہی ہے۔

یہ کائنات ابھی نا تمام ہے شاید!!
کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کن فیکون

دراصل یہ کائنات اسی ایک قوت حیات کے ذوقِ نمود کا ایک مظہر ہے۔ جسے مختلف ناموں سے پکارا جاتا ہے جس کے مظاہر تخلیق رنگا رنگ اور بوقلموں ہیں۔ اور قانونِ انقلاب و تغیر کے زیر اثر فنا و بقا کے اضافی مدارج سے گذرتے ہوئے ایک خوب تر پیکر کی تخلیق کے لئے راستہ ہموار کرتے ہیں۔ یا دوسرے الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے۔ کہ یہ کائنات نقاشِ ازل کا ایک تخیلی پیکر ہے۔ جو ابھی نا تمام ہے۔ اور اس کے ذہن میں کمال کے

قوت کا تعین اسی وقت ہوتا ہے۔ جب یہ کسی محسوس اور مادی پیکر میں موجزن ہوتی ہے۔ چنانچہ اس نے اپنے تعین اور احصا کے لئے انسانی وجود کا انتخاب کیا اور اس طرح یہ انسانی شعور سے ہم آہنگ ہو کر خودی کہلائی۔ انسانی وجود میں خودی کی جلوہ گری زندگی کا نقطۂ کمال ہے۔ اس طرح انسان خدا کی تخلیق کا شاہکار ہے۔ اب کائنات میں انسان کو مرکزی اہمیت حاصل ہوئی اب اس کا وجود کسی بے شعور مادی قانون کا پابند نہیں بلکہ کائنات کی آفرینش کا مقصد قرار دیا گیا ؎

یہ ہے مقصدِ گردشِ روزگار
کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار

پہلے یہ واضح کیا جا چکا ہے کہ کائنات میں ایک ہی قوت جاری و ساری ہے اور اس کی حرکت اور کشاکش پر خود اس کے وجود کا انحصار ہے جیسا کہ اقبال نے اس بات کو ان الفاظ میں واضح کیا ہے۔

"خودی کی ایک حالت کشاکش کا نام یہ اسی وقت تک باقی رہ سکتی ہے۔ جب تک اس میں یہ کشاکش باقی رہے"

(دیباچہ اسرار خودی)

جب سارے نظام کائنات کا دار و مدار اصول حرکت پر ہے تو اس کائناتی نظام کا اہم ترین جزو ہونے کی حیثیت سے

انسان اس قانون سے کیسے محفوظ رہ سکتا ہے۔ لہٰذا یہ ضروری ہوا کہ کائناتی نظام اور انسانی نظام میں بھی ہم آہنگی ہو۔

چنانچہ کائناتی خودی کے اظہار کا پہلا مرحلہ انسان کا اپنی عظمت کا احساس و شعور ہے۔ اس شعورِ عظمت کے بعد کائنات میں انسان کو صرف اپنا ہی وجود دکھائی دیتا ہے۔ اور وہ اپنے ماسوا ہر موجود سے انکار کرتا ہے۔ اور اس طرح اپنے وجود کا اثبات کرتا ہے۔ انکار انسانی فطرت کے لئے اتنا ہی ضروری ہے جتنا اقرار اثبات۔ انکار شعورِ انفرادیت کی علامت ہے۔ انکار سے حرکت پیدا ہوتی ہے۔ اور محض اثبات سے جمود و سکون خود اعتمادی، آزادی اور اپنی قوت کا احساس پیدا کرنے کے لئے انکار ضروری ہے۔ تخلیقی تحریک انکار ہی سے پیدا ہوتی ہے۔

در جہاں آغازِ کار از حرفِ لاست
ایں نخستیں منزلِ مردِ خداست!

بندہ را با خواجہ خواہی در ستیز!
تخمِ لا در مشتِ خاکِ او بریز!

ہر کرا ایں سوز باشد در جگر!
ہولش از ہولِ قیامت بیشتر!

لا مقامِ ضرب ہائے پے بہ پے!
ایں غوِ رعد است نے آوازِ نے!

ضرب او ہر بود را ساز و نبود
تا بر دل آئی ز گرداب وجود !

انکار کی تندی سے دل میں سوز و گداز اور تپش و اضطراب پیدا ہوتا ہے۔ شیطان کے دل کا وہ سوز گداز جس نے عشق کو شوریدگی اور عقل کو آسمان پیمائی عطا کی جرأتِ انکار ہی کی رہینِ منت ہے۔ جبریل کے طنز پر کہ ؎

کھو دیئے انکار سے تو نے مقاماتِ بلند
چشمِ یزداں میں فرشتوں کی رہی کیا آبرو

شیطان جواب دیتا ہے ؎

ہے مری جرأت سے مشتِ خاک میں ذوقِ نمو
میرے فتنے جامۂ عقل و خرد کا تار و پو !
خضر بھی بے دست و پا الیاس بھی بے دست و پا
میرے طوفاں یم بہ یم دریا بہ دریا جو بہ جو

جرأت انکار انسان کو رانہ تقلید کی بندش سے آزاد کرتی ہے توحید کی حقیقت تک رسائی کا پہلا مرحلہ ما سوا سے انکار ہے یہ ایک براہیمی حرکت ہے۔ اس سے طبیعت میں قوت و ہیجان، بغاوت و جستجو اور سخت کوشی پیدا ہوتی ہے۔ انکار ایک خدائی صفت ہے، یہ ایک کبریائی قوت ہے۔ جس کے شرار کی حرارت خاک آدم میں شعلہ زن ہونی چاہیئے۔ انکار سے نظر میں امتیاز

پیدا ہوتا ہے۔ یہ جذبہ پیدائی کے اظہار کا ذریعہ ہے۔ انسان کے ذوقِ انکار سے بیگانہ ہو جانے پر شیطان بھی اس کمزور اور خادم حریف کی نااہلی کا خدا سے شکوہ کرتا ہے ؎

اے خداوندِ صواب و ناصواب
من شدم از صحبتِ آدم خراب

ہیچگہ از حکمِ من سر بر نتافت
چشم از خود بست و خود را در نیافت

خاکستش از ذوقِ ابا بیگا[illegible]
از شرارِ کبر یا بیگانہ

لیکن مطلق انکا[illegible] اصولِ حرکت کے خلاف ہے کیونکہ حرکت حالتِ کشاکش یا دو قوتوں کی متوازن کشمکش کا نام ہے مطلق انکار شیطانی صفت ہے اور ایسا انکار انسان کو کسی منزل پر نہیں پہونچاتا بلکہ شک و بے یقینی کی تاریکیوں میں گمرہ رکھتا ہے۔ اس لئے انکار کے ساتھ اثبات بھی ضروری ہے۔ موجودہ بے خدا مادیت جس نے انسانیت کو دو عظیم جنگوں کی ہولناکی کا نشانہ بنایا اسی مطلق انکار کا نتیجہ ہے ؎

نہادِ زندگی میں ابتدا لا انتہا الا
پیامِ موت ہے جب لا ہوا الا سے بیگانہ

وہ ملت روح جسکی لا سے آگے بڑھ نہیں سکتی
یقیں جانو ہوا لبریز اُس ملت کا پیمانہ

انکار و اثبات میں ہم آہنگی اور توازن سے فطرتِ سلیمہ کا ظہور ہوتا ہے۔ اور خودی میں تخلیقی صلاحیت پیدا ہوتی ہے۔ انکار

انکار کی تخریبی قوت بے لگام ہو کر خود کو تباہی کی طرف لیجاتی ہے اور اس کا مقصد دینا میں صرف تخریبی رہ جاتا ہے۔ اور انسان دیو بے زنجیر کی طرح شکست و ریخت کی قوت کا منظر بن جاتا ہے۔ ع دیوانۂ بہ کارگہ شیشہ گر رسید

قوموں کی زندگی اور بقاد عروج کے لئے دونوں قوتوں کی توازن ضرور ہے ؎

در مقامِ لا نیاساید حیات سوئے اِلّا می خرامد کائنات!

لا و الّا سازو برگِ امتاں نفئ بے اثبات مرگِ امتاں

ہر دو تقدیرِ جہانِ کاف ونون حرکت از لا زاید از الّا سکون

خودی کی بقا اُس کی تخلیقی حرکت پر منحصر ہے اور خودی مسلسل شعوری حرکت کا نام ہے۔ چونکہ وجود سے مراد جوہر خودی کی نمود ہے۔ (وجود کیا ہے فقط جوہر خودی کی نمود) اور انسانی وجود کائیناتی خودی کی آماجگاہ ہے۔ لہذا اس کے لئے بھی تخلیقی عمل ضروری ہے۔ انسان کا تخلیقی عمل اس کی قوت فکر سے ظاہر ہوتا ہے۔ انسانی فکر کی یہی تخلیقی قوت ہے جو اس سے ظاہر ہوتا ہے جو اسے خدائی صفت کا حامل بناتی ہے۔ انسان اپنی قوت فکر سے ایسے جہانِ نو پیدا کرتا ہے جو اس جہانِ ناپائیدار کے مقابلے میں لافانی زیادہ حسین اور دلکش ہوتے ہیں ؎

جہانِ تازہ کی افکارِ تازہ سے ہے نمود!
کہ سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا!

لیکن فکر میں تخلیقی صلاحیت پیدا کرنے کے لئے اس میں مسلسل تبدیلی اور ندرت ضروری ہے فکر میں سکون اور ٹھہراؤ اس کی تخلیقی صلاحیت کو ختم کر دیتا ہے فکر میں جدت اور اس کی سیمابی فطرت سے زندگی میں حرارت اور بقاو جلا پیدا ہوتی ہے فکر و عمل کی اس حرکت کو اقبالؔ نے "ندرتِ فکر و عمل" کا نام دیا ہے۔ ؎

ندرتِ فکر و عمل سے معجزاتِ زندگی
ندرتِ فکر و عمل سے سنگِ خارہ لعلِ ناب

جب انسان میں بلند نظری پیدا ہوتی ہے تو لافانیت کا حصول اس کا آخری اور انتہائی مقصد ہو جاتا ہے۔ لافانیت سے زیادہ کسی چیز میں لذت نہیں ہر تخلیقی قوت کے پیچھے یہی آرزو کارفرما ہوتی ہے۔ فاتح، موجد، ادیب، شاعر ان سب کی تخلیقات اور معجزاتِ ہنر کا محرک صرف یہی لافانیت کی آرزو ہوتی ہے اور انسانی خودی کے لافانی بننے کا انحصار بھی "ندرتِ فکر و عمل" پر ہے۔ اسی بات کو اقبالؔ نے اسرارِ خودی کے دیباچہ میں وضاحت سے پیش کیا ہے۔ خودی کی لافانیت ایسا مقصد ہے جس کا حصول زندگی میں ایسے طرزِ فکر و عمل کے اختیار کرنے پر منحصر ہے۔

جو خودی کی حالت کشاکش کو باقی رکھ سکے۔ اس طرح اگر ہمارا عمل اس حالت کشاکش کو باقی رکھتا ہے۔ تو خودی موت کے صدمے سے بھی متاثر نہیں ہو سکتی۔ ؎

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

لیکن ندرتِ فکر و عمل کے لئے بھی ایک محرک ضروری ہے اور یہ محرک سوزِ آرزو ہے آرزو سے جمود میں حرکت پیدا ہوتی ہے، گرمیٔ آرزو و سوزِ حیات کی باعث ہے۔ نگار خانۂ حیات کی ساری رونق اور یہ سارا ہنگامۂ مسابقت گرمیٔ آرزو کی وجہ سے ہے۔ آرزو جذبۂ اظہار ذوق کمال اور خود شناسی و خودنگری پیدا کرتی ہے ؎

زندگی برآرزو دارد اساس — خویش را از آرزوئے خود شناس
آب و گل را آرزو آدم کند — آرزو ما را ز خود محرم کند
آرزو ہنگامہ آرائے خودی — موج بے تابے ز دریائے خودی

لیکن قانونِ حرکت کا تقاضا ہے کہ آرزو میں بھی مسلسل تبدیلی، تغیر حرکت و انقلاب ہو ورنہ دیر نہ آرزوئیں سرد ہو کر حسرتوں میں بدل جاتی ہیں اور خودی کی آب و تاب، اور زندگی کی حرارت ختم ہو جاتی ہے ؎

درگذر از رنگ و بوہائے کہن۔ پاک شو از آرزوہائے کہن

این کہن ساماں نیرزد با دو جو نقشبند آرزوئے تازہ شو

ہر آرزو کے پیشِ نظر کسی مقصد کا حصول ہوتا ہے۔ بے مقصد آرزو بے معنی چیز ہے۔ مقصد کی لگن آرزو میں حرارت پیدا کرتی ہے خودی کی بقا اور اس کی تابناکی کے لئے بھی ایسی خلاق آرزو چاہیئے۔ جو ہر لمحہ بلند مقاصد کی تخلیق کرتی اور ان کے حصول کے لئے بے چین رہتی ہے۔

اے زرارے زندگی بیگانہ خیز از شرابِ مقصدے مستانہ خیز
مقصدے مثلِ سحر تابندۂ ماسوی را آتشِ سوزندہ،
مقصدے از آسماں بالاترے دلربائے، دلستائے، دلبرے
ما ز تخلیقِ مقاصد زندہ ایم !! وز شعاعِ آرزو تابندہ ایم

"زندگی ایک ترقی پذیر اور جاذب حرکت ہے۔ جو اپنے راستہ کی تمام رکاوٹوں کو اپنے میں سمو کر دور کرتی ہے۔ اور جس کی بقا آرزؤں اور مقاصد کی مسلسل تخلیق پر منحصر ہے" (دیباچہ اسرارِ خودی)

عشق اسی گرمئ شوق اور سوزِ آرزو کا نام ہے۔ جو کسی مقصد کی لگن میں ہو عشق وہ نور ہے۔ جو ایک ذرہ بے مایہ کو پیروانگی سکھاتا اور زندگی کی شب تاریک کو فروزاں کر دیتا ہے۔ عشق کی تادیب سے عقل کی سرکشی و ہرزہ گردی دور ہوتی ہے۔ عشق سے وہ جرات پیدا ہوتی ہے۔ جو انسان کو خدائی کا رازداں بناتی ہے اور اسے خدا سے قریب کرتی ہے۔ عشق کائنات میں حسن و جمال

تلاش کرتا اور انسانی فطرت کو کمال پر پہونچاتا ہے۔ جذبہ عشق انسان اور ذاتِ مطلق کی انفرادیت کو تازہ رکھنا اور دونوں میں ایک لطیف پردہ حائل کرتا ہے۔ عشق سے جذبہ کی تہذیب ہوتی ہے۔ اور شریعت و اخلاق کے مقاصد کا تعین ہوتا ہے۔

عقل و دل و نگاہ کا مرشدِ اولیں ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دیں بتکدہ تصورات

"عشق سے خودی کا استحکام ہوتا ہے۔ اور اقدار و مقاصد کی تخلیق اور ان کے حصول کی جدوجہد پر عشق کے کمال کا انحصار ہے۔" (دیباچہ اسرار خودی)

عشق انسان اور خدا کے درمیان فاصلہ اور انفرادیت باقی رکھنے کا ذریعہ ہے۔ اور انسانی خودی کے لئے انسانیت کے تصور کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ انفرادیت ہی بندہ اور خالق کے درمیان حد پیدا کرتی ہے۔ انفرادیت کی بقا سے اختیار حاصل ہوتا ہے اور عدمِ انفرادیت یا جذب کلیت سے جبر۔" زندگی انفرادی حقیقت کا نام ہے۔ اور کائناتی زندگی کی کوئی اصلیت نہیں کیونکہ خدا خود بھی ایک فرد ہے۔ جو انتہائی منفرد حقیقت ہے۔ انسان کا اخلاقی و مذہبی مقصد نفئی خودی نہیں بلکہ اثباتِ خودی ہے جس کو وہ زیادہ سے زیادہ یکتائی اور انفرادیت کے ذریعہ حاصل کر سکتا ہے۔" اقبال

معاشرہ کی بقا اور ارتقا کے لئے فرد کی آزادی اور انفرادیت ناگزیر ہے۔ انفرادیت اور اجتماعیت کے توازن سے صحت مند معاشرہ ظہور میں آتا ہے۔ لیکن انفرادیت اسی صورت میں باقی رہ سکتی ہے۔ جب یہ قانونِ حرکت کے تحت کسی اجتماعی نظام، کسی معاشرہ کا جزو بنے۔ بالکل اسی طرح جیسے مختلف اجرام سماوی اپنی جداگانہ حیثیت باقی رکھتے ہوئے ایک نظامِ شمسی کا جزو بنتے ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک اپنے مخصوص حلقہ میں گردش کرتا ہے۔ اس گردش اور توازنِ حرکت میں فرق آجائے تو پورا نظامِ شمسی تباہ ہو جائے۔

جس طرح کئی سیاروں کی باہمی کشش اور حرکت سے ایک نظامِ شمسی بنتا ہے اسی طرح افراد کے اجتماع اور باہمی تعاون سے ایک معاشرہ وجود میں آتا ہے۔ اور ایک نامیاتی، میکانی نظام کی تخلیق ہوتی ہے۔ اس سے ایک وحدت پیدا ہوتی ہے اس وحدت کے بغیر کائنات میں توازن باقی نہیں رہتا ؎

برگ و سازِ کائنات از وحدت است

اندریں عالم حیات از وحدت است

اس نئی تہذیب (اسلام) میں عالمی وحدت کی بنیاد اصولِ توحید پر ہے۔ اور اسلام ایک نظامِ تمدن کی حیثیت سے انسان کی جذباتی اور فکری زندگی میں اس اصولِ وحدت کو ایک زندہ

حقیقت بنانے کا قابلِ عمل ذریعہ ہے۔" (ساتھ لیکچر)

افراد کے اس تعاون اور وحدت سے قوم بنتی ہے۔ اس وحدت یا اکائی کے وجود اور اس کی حرکت کا مقصود اس علیٰ نظام کا قیام ہے۔ جو ابھی ضمیرِ کائنات میں پوشیدہ ہے۔ قوم کی زندگی اور بقا بھی قانونِ حرکت کی پابند ہے لیکن قوم کی زندگی میں یہ قانون کس طرح کارفرماں ہوتا ہے؟ قوم کی زندگی میں یہ قانون "تمدنی حرکت" کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس تمدنی حرکت کو اسلام کی اصطلاح میں "اجتہاد" کہتے ہیں۔ اجتہاد سے مراد علم و حکمت کی راہوں میں نئے مرحلوں کی دریافت، ایجادات، انکشافات ہیں۔ جب کسی قوم میں تعمیری فکر اور اجتہاد زوال پذیر ہوتا ہے۔ تو اس کے افراد کا اندیشہ پست اس کی شاندار روایات کا مدفن بن جاتا ہے۔

قوم کی بقا اور ابدیت کے لئے ضروری ہے کہ اس کے فکر و تخیل میں جولانی و خلاقی باقی رہے۔ فکر کی مسلسل تخلیقی صلاحیت سے قوم کی حیات وابستہ ہے۔

"ایک تمدنی تحریک کی حیثیت سے اسلام کائنات کے ساکن تصور کی نفی اور متحرک تصور کا اثبات کرتا ہے۔ زندگی کی بنیاد روحانی اور ابدی اقتدار پر ہے۔ اور اس ابدیت کا دار و مدار تنوع اور تبدیلی پر ہے۔ جس معاشرے کی بنیاد

حقیقت کے اس تصور پر قائم ہو گی وہ یقیناً تبدیلی و انقلاب کے قانون سے ہم آہنگ ہو گا۔ اس کی حیات اجتماعی کی تنظیم کے لیئے ابدی اصول ضروری ہیں۔ کیونکہ اس ہر لمحہ تبدیلی ہونے والی کائنات میں ہم ابدی قوانین اور اصولوں ہی کے سہارے زندہ رہ سکتے ہیں۔ وہ اصول حرکت جو زندگی کے ابدی قوانین سے ہم آہنگ ہوتا ہے۔ اسلام کی اصطلاح میں "اجتہاد" کہلاتا ہے۔"

(سات لیکچر)

اسی اصول اجتہاد کو اقبالؔ نے مختلف مقامات پر "انقلاب" بھی کہا ہے۔ انقلاب سے مراد کسی قوم کی ایسی ہی فکر ندرت اور تحریک عمل ہے ؎

جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی
روح امم کی حیات کشمکشِ انقلاب

اقبال اور آئن سٹائن

بعض ماہرین نفس کا خیال ہے کہ علامہ اقبالؔ ایک جدید نفسیاتی اصطلاح کے مطابق "نرگسیت" یعنی "بر خود غلطی" کا شکار تھے۔ لیکن یہ رجحان رکھنے والا کبھی دوسروں کی عظمت اور اہمیت کا اعتراف نہیں کرتا۔ وہ مکمل طور پر اپنی ہی ذات میں مستغرق ہوتا ہے۔ اقبالؔ نے مغرب و مشرق کے کتنے ہی ارباب فکر و فن کی تعریف میں دفتر کے دفتر سیاہ کیے ہیں۔ بلکہ اقبال کے نفسیاتی تجزیہ سے جو سچ ... ت ان کے فکر و فن سے ابھرتی ہے ہرگز مکمل "بر خود غلطی" کی آئینہ دار نہیں کیونکہ اقبالؔ کے پردہ تصور پر ہمیشہ ایک مکمل تر اور جمیل تر شخصیت کا نقش چھپا یا رہا۔ کامل مبتلائے خود وہ ہے۔ جس کی چشم تصور "برون از خویشتن" کچھ بھی نہ دیکھ سکے اور وہ ایک آئینہ خانہ کا زندانی ہے جہاں کے شش جہات اپنے ہی پر تو ذات سے زیادہ نہیں۔

اقبال کے ذہن نے اپنے عہد کے تقریباً ان تمام مفکرین و شعراء سے جو اس کی مخصوص انفرادیت سے ہم آہنگ ہیں، اثر و تحرک حاصل کیا ہے۔ "پیام مشرق" میں جہاں اقبالؔ نے

گوئٹے، نیٹشے، دانتے اور دیگر افراد کو خراجِ عقیدت پیش کیا ہے، وہاں آئن سٹائن کی فکر و ذہنی خدمات کا اعتراف بھی بڑے پُر شکوہ الفاظ میں کیا ہے۔ آئن سٹائن عہدِ حاضر کا عظیم ترین سائنس داں تھا۔ امریکہ کے ایک پروفیسر نے مختلف ممالک سے چودہ اکابرین سائنس کے نام طلب کئے تھے۔ ان میں سے بہتوں نے نیوٹن اور گلیلیو کے نام لئے تھے۔ لیکن سب نے متفقہ طور پر آئن سٹائن کا نام لیا تھا۔ اس لئے یہ تسلیم کرنے میں تامل نہ ہونا چاہیئے کہ آئن سٹائن عظیم ترین سائنسداں تھا۔ اس کے نظریات نے سائنس، فلسفہ اور مابعد الطبیعات تینوں کو کم و بیش متاثر کیا ہے۔

اہل الرائے کے نزدیک نظریۂ اضافیت کا سب سے اہم پہلو "مکاں۔ زماں" کا انکشاف ہے۔ اس لئے ہماری زندگی کا امتداد اور جو فاصلہ ہم نے زمانے کے وسیع میدان میں طے کیا ہے بالکل غیر اہم ہو جاتا ہے۔ دو جڑواں بچے اپنے ذاتی اعداد و شمار کے مطابق ممکن ہے ہم عمر ہوں۔ لیکن موت کے وقت اگر وہ ایک دوسرے سے ملیں تو ان کی عمروں میں حیرت ناک اختلاف ہوگا۔ دو مسافر ایک ہی منزل سے آغازِ سفر کریں لیکن جب وہ بحالتِ اقرار ایک دوسرے کا جائزہ لیں گے تو باوجود ایک ہی جانب سفر کرنے کے ان میں قطعی طور پر غیر متوقع فاصلہ

حائل ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نظریۂ اضافیت امتداد.....
(DURA TION) اور فاصلہ دونوں کے اضافی ہونے پر اصرار
کرتا ہے۔ نظریۂ اضافیت سے پہلے زماں اور مکاں دو مختلف
حقائق تسلیم کئے جاتے تھے۔ مکان کا یہ تصوّر تھا۔ کہ وہ ہمارے
گرد و پیش پھیلا ہوا ہے۔ اور ہمارا ہر طرف سے احاطہ کئے
ہوئے ہے۔ اور زماں ایک ایسی چیز ہے جو ہمیں صرف چھو کر گذر
رہا ہے۔ اس کا تعاقب نہ تو چشم و بصارت کر سکتے ہیں۔ اور
نہ گوش و سماعت اس کی آواز پا کو اسیر کر سکتے ہیں۔ ہم
مکان کے ابعاد ثلاثہ میں حرکت کرنے کے لئے آزاد ہیں اس کے
پس و پیش، یمین و یسار اور پست و بالا ہمارے حلقۂ اختیار
میں ہیں۔ لیکن زماں ایک ایسی خارجی رو ہے جس کا لمس صرف ہم
محسوس کر سکتے ہیں۔ نہ ہم زماں میں آزادانہ حرکت کر سکتے
ہیں۔ اور نہ اس کے مرور میں داخل ہو سکتے ہیں۔ نظریۂ اضافیت
کے مطابق فطرت اس زمانی و مکانی تقسیم سے بالکل ناآشنا ہے
یہ ایک دوسرے سے جدا حقیقتیں نہیں۔ بلکہ یہاں ان دونوں کی
ایک مربوط شکل پائی جاتی ہے۔ زماں و مکاں کا چوتھا بعد ہے
کیونکہ فطرت اشیاء کے بجائے واقعات پر مشتمل ہے۔ اس لئے
کسی واقعہ کو متعین کرنے کے لئے طول، عرض اور عمق ہی کی
صراحت کافی نہ ہوگی۔ بلکہ یہ بھی بتلانا ہوگا کہ وہ واقعہ کب ظہور

میں آیا۔ اس طرح زماں ایک پر اسرار طریقہ سے مکان میں مدغم ہو جاتا ہے۔ منو وسکی جو نظریۂ اضافیت کا ایک لائق شارح و موئید ہے۔ آئن سٹائن کے اس انکشاف کے متعلق لکھتا ہے۔
"زماں و مکاں اپنی جداگانہ حیثیتوں میں تو محض پرچھائیاں بن کر رہ گئے ہیں۔ البتہ ان دونوں کا اختلاط ہی کچھ حقیقت کا حامل ہے۔"

مکاں۔ زماں کے اس سنسنی خیز انکشاف نے ہمارے تصوّر کائینات میں ایک انقلاب پیدا کر دیا ہے۔ بقول برٹینڈرسل، نظریۂ اضافیت نے زمانے کو مکاں، زماں میں مدغم کرتے ہوئے شے کے روائتی تصور پر جو ٹھوکر لگائی ہے وہ فلسفیوں کے دلائل سے آج تک نہیں لگی۔

عام نظریۂ اضافیت کا یہ انکشاف اس کا اہم ترین پہلو ہے آئن سٹائن نے دعویٰ کیا ہے کہ اگر مکاں، زماں کو اس نظریہ سے الگ کر دیا جائے تو محض ایک نام نہاد نظریہ رہ جاتا اس سے ظاہر ہے کہ اگر مکاں، زماں کا ابطال ممکن ہے تو عام نظریۂ اضافیت کا اغلب حصّہ سخت تنقید کی زد میں آ جائے گا۔

آئن سٹائن کے اس انکشاف نے قانونِ تحلیل کی صحت بھی مشتبہ کر دی ہے۔ زماں کا مستقبل کی طرف بہاؤ، علّت و

معلول کے رشتہ کی جان ہے۔ لیکن نظریۂ اضافیت کی رو سے زمانہ کا مستقبل کی طرف بہاؤ نمود سراب سے زیادہ نہیں چونکہ زمانہ مرور نہیں کرتا بلکہ وہ مکاں کا چوتھا بعد شمار ہوتا ہے۔ اس لئے اس میں وقوع پذیر ہونے والے واقعات کے لئے یہ کہنا کہ ان میں سے ایک واقعہ دوسرے واقعہ کا سبب ہے اسی طرح ٹھیک نہیں ہے۔ جس طرح شاہراہِ عام پر تار کے جو مسلسل کھمبے لگے ہوں ان کے متعلق یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ ان میں ہر ایک دوسرے کا سبب ہے۔ سترہویں صدی کے علمائے سائنس قانون تعلیل کی صحت پر اس قدر یقین رکھتے تھے کہ تقریباً جملہ مظاہر فطرت کی تشریح انہوں نے اسی بنیاد پر کی۔ یہ میکانکی طریق تشریح اس قدر ناقابل انکار ہو گیا کہ ہیلم ہولٹز نے دعویٰ کیا کہ علم طبیعات کا مقصود علم میکانکیت میں تبدیل ہو جاتا ہے..... لارڈ کلون نے کہا کہ ان کے لئے ایسی شے کا تصور میں لانا ممکن نہیں جس کا میکانکی نقشہ اپنے ذہن میں نہ لے آئیں۔ انہوں نے کہا کہ نیوٹن اور گلیلیو کے دماغ اپنی مشینی ساخت کے اعتبار سے کسی قدر پیچیدہ ہیں۔ اور ایسی مشین بنائی جا سکتی ہے جو نیوٹن کی فکر باآچ کے احساسات اور مائیکل اینجلو کے تخیلات کو پیدا کر سکے اس نظریہ کی رو سے انسان مجبور محض قرار پایا۔ کیونکہ اس کی پوری شخصیت قانونِ تعلیل کی پیدا کردہ ہے۔ اس کا پورا وجود توارث

اور احوال وظروف کے درخت پر کھپل کی طرح لٹک رہا ہے۔ جتنے مادی میکانیت فکر ہیں وہ سب اسی کی پیداوار ہیں۔ آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت اور پلانک کے نظریۂ مقادیر برقی (کوانٹم تھیوری) نے فطرت کے اس میکانکی طریق کار کو باطل قرار دیا ہے۔ پلانک نے توجیہہ پیش کی کہ تسلسل کو مان لینے سے چھوٹے پیمانے پر وقوع پذیر ہونے والے واقعات کی توجیہہ نہیں کی جا سکتی واقعات توانائی کے تغیر پر مبنی ہیں اور توانائی میں تبدیلی مسلسل نہیں۔ بلکہ غیر مسلسل ہوتی ہے۔

نظریۂ اضافیت کا دوسرا اہم انکشاف مادہ توانائی کا ایک ثابت ہوتا ہے۔ اضافیت کے انکشاف سے پہلے لقائے مادہ اور لقائے توانائی دو الگ اور مستقل اور قوانین کی حیثیت سے تسلیم کیے جاتے تھے۔ مادہ توانائی کی کئی اشکال ہیں۔ نہ توانائی مادہ میں تبدیل ہو سکتی ہے۔ اور نہ مادہ توانائی میں۔ یونانی فلسفیوں سے لیکر پچھلی صدی کے اواخر تک مادہ توانائی کو دو مختلف آفاقی عناصر کی حیثیت حاصل تھی۔ آئن سٹائن نے سائنس کو جن بہت سے غیر ضروری مفروضوں سے آزاد کرایا ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ مادہ توانائی ایک ہی حقیقت کی دو صورتیں ہیں۔ راست تجربوں نے اضافیت کے اس انکشاف پر مہر تصدیق ثبت کر دی ہے۔

علامہ اقبالؔ آئن سٹائن کے اس نظریۂ اضافیت کا اہم ترین جزو سمجھتے ہیں۔ ایوانِ فکر و نظر میں کائنات کے مادی نقطۂ نگاہ نے جو نقش و نگار بنائے تھے، بصورت ھٰذا وہ سب غائب ہو رہے ہیں۔ ایٹم کے تجزیہ میں اس نے صرف مادہ قوت ہی کی کارفرمائی نہ دیکھی بلکہ ایک ایسی قوت کا بھی تصرف دیکھا جو ہماری حدود ادراک سے بہت دور ہے۔ اور ہم ریاضیٔ محض کی مدد سے اس کا سراغ نہیں لگا سکتے۔

اقبالؔ نظریۂ اضافیت کی فلسفیانہ قدر و قیمت کا تعین کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فلسفیانہ نقطۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو اس نظریہ کی دو خوبیاں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ نظریۂ اضافیت نے اس خیال کی نفی کی ہے جس کی رو سے کلاسیکل طبیعات کو مادیت کا قائل ہونا پڑا تھا اور جس کے تحت 'جوہر' کی حیثیت وقوع فی المکان سے زیادہ نہیں رہتی۔ آئن سٹائن نے فطرت کے خارجی وجود سے انکار نہیں کیا۔ اسی وجہ سے جدید طبیعات میں جوہر کی حیثیت یہ ہوئی کہ یہ باہمدگر مربوط حوادث کا ایک نظام ہے، شے نہیں کہ اپنی متغیر حالتوں کے ساتھ زمانے میں سفر کرے اس نظریہ کی دوسری خوبی یہ ہے کہ اس کی رو سے مکاں کا انحصار مادے پر ہے۔ لہٰذا آئن اسٹائن کے نقطۂ نظر سے کائنات کا یہ تصور

درست نہیں کہ اس کی مثال ایک ایسے جزیرے کی ہے۔ جو لامتناہی مکان میں واقع ہے اس لئے کہ مکان بجائے خود تمناہی ہے گو غیر محدود بایں صورت اس کے ماورا، مکان محض کا کوئی وجود ہی نہیں۔ گویا دوسرے لفظوں میں یہ کہا جائے کہ اگر مادہ نہ ہوتا تو کائنات بھی سمٹ کر ایک نقطہ پر آجاتی۔"

یہ بھی تاریخ کی کرشمہ سازیوں کا ایک عجیب لطیفہ ہے۔ کہ وہ آئن سٹائن جس کے امریکہ میں ورود پر وہاں کے مذہبی علما، نے "دہریہ آئن اسٹائن سے بچو" کا امتناعی اشتہار در و دیوار کلیسا پر چسپاں کرنا ضروری سمجھا، آج اس کے انکشافات مذہب کے اس قالب میں شگفتگی کی روح پھونک رہے ہیں جو مادیت کی پیہم ترکتازیوں سے نیم جاں ہو چکا تھا۔ اس کی ..... تحقیقات ہمیں اخلاقی قدروں کی صداقت کا یقین دلانا چاہتی ہیں مادہ کے اس تصور پر جو اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے جملہ مکاتب فکر کی بنیاد ثابت ہوا تھا اب ضرب کاری لگ چکی ہے۔ اور وہ حدود جن کے اندر ہم مادے سے واقف تھے اب غائب ہو رہی ہیں۔ ہمارا علم، فطرت کے عمیق تر طریق کار کا سراغ لگانا چاہتا ہے۔ مادہ توانائی کو ایک دوسرے میں مدغم کر کے بقول برٹرانڈ رسل، آئن اسٹائن نے مادہ کو غائب کر دیا۔ اس لئے سائنس داں بھی کہنے لگے کہ مادہ غائب ہو رہا ہے۔ اس

ہے مقصود یہ نہیں کہ اضافیت نے مادہ کے وجود سے انکار کیا ہے۔ بلکہ وہ مادے کا ایک مختلف تصور پیش کرتا ہے۔ مادہ کی وہ تمام خصوصیات جو تسلیم شدہ حقائق کی حیثیت رکھتی تھیں آج وہ بدل چکی ہیں۔ مادہ کے خواص و اعمال کی جگہ مجرد قوت نے لے لی ہے اضافیت کے اس انکشاف نے جو بیشتر محققین کے نزدیک بیسویں صدی کا سب سے عظیم اور انقلاب انگیز انکشاف ہے، عینیت (آئیڈیلزم) اور خارجیت پسندی (ریلزم) کے مابین جو پرانی نزاع تھی، اس کا فیصلہ کر دیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ فیصلہ عینیت کے حق میں ہوا ہے۔

علامہ اقبال آئن اسٹائن کے اس انکشاف کو بہ نظر ستائش دیکھتے ہیں۔ انہیں اس امر کا اعتراف ہے کہ آئن سٹائن نے عینیت کے حق میں فیصلہ دیکر ایک زبردست خدمت انجام دی ہے۔ علم و نظر کی وہ راہیں جو اٹھارویں اور انیسویں صدی کے مادہ پرست رجحان نے بند کر دی تھیں۔ اب سر نو باز ہو چکی ہیں۔

جہاں علامہ نے بیشتر امور سے آئن سٹائن کے انکشافات سے اتفاق ظاہر کیا ہے، وہاں بعض امور میں انہیں سخت اختلاف بھی ہے۔ مکاں، زماں کا انکشاف جو عام نظریۂ اضافیت کا اہم ترین کارنامہ ہے اس سے اقبال کو سخت اختلاف بھی ہے چونکہ اقبال برگساں کی مانند حقیقت زماں کے قائل ہیں،

اس لئے آئن اسٹائن کے اس انکشاف سے جو بظاہر زمانے کا ابطال کرتا ہے۔ انہیں اتفاق نہیں۔ اضافیت کی رو سے مکان کی حیثیت واقعات کے غیر متحرک حامل (PASSIVE CONTAINER) ہی کی نہیں وہ حوادث کے وقوع میں اپنا ایک خاص کردار ادا کرتا ہے بلکہ وہ مکاں کو زماں سے زیادہ اساسی بتلانے کا رجحان ظاہر کرتا ہے۔ وقت کو اقبال حقیقت کا لازمی جزو قرار دیتے ہیں۔ آئن سٹائن نے زماں کو مکاں کا بُعد قرار دے کر جبر و اختیار کی پرانی نزاع کو از سر نو تازہ کر دیا ہے۔ زمانہ کوئی آزاد تخلیقی حرکت کی حیثیت سے باقی نہیں رہتا اضافیت جبریت کی تائید کر کے ہم سے جملہ اختیارات چھین لیتی ہے۔ جبر و بیچارگی کا یہ یاس انگیز تصور ہمیں امید و عمل کی بلندیوں سے قنوطیت و بے عملی کی پستیوں میں ڈھکیل دیتا ہے علامہ اقبالؔ اپنے خطبات میں لکھتے ہیں:۔

"آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت سے ایک زبردست مشکل رونما ہوتی ہے۔ اور وہ یہ کہ اگر اس کا نظریہ صحیح تسلیم کیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ زمانے کا وجود بھی غیر حقیقی ہے کیونکہ جس نظریہ کی رو سے زمانے کی حیثیت بُعد رابع سے زیادہ نہیں، اس سے یہ ماننا ضروری ہوگا کہ ماضی کی مثل استقبال کا وجود بھی پہلے سے قائم ہے۔ اور اس لئے متعین۔ لہٰذا زمانہ کوئی

آزاد تخلیقی حرکت نہیں، وہ سرور نہیں کرتا نہ حوادث رونما ہوتے ہیں۔ ہم ان سے صرف دوچار ہوتے ہیں۔" (خطبات مدراس)

اقبال کی رائے یہ ہے کہ آئن سٹائن نے ریاضی میں محدود ہو کر زماں کی دوسری خصوصیات کو نظر انداز کر دیا ہے۔ اس لئے یہ کہنا صریحاً حقیقت حال کے خلاف ہوگا۔ کہ زمانے کی حقیقت صرف انہیں خصائص پر مشتمل ہے۔ جن سے آئن سٹائن نے اس لئے بحث کی ہے۔ کہ عالم فطرت کے ان گوشوں کی تشریح صحیح طریقہ سے ہوتی رہے جو اصول ریاضی کا موضوع ہیں۔ علامہ اس کا اعتراف صاف لفظوں میں کرتے ہیں۔ کہ ہم غیر ریاضی دانوں کے لئے آئن سٹائن کے تصور زماں کی صحیح ماہیت کا سمجھنا ایک مشکل امر ہے۔ تاہم زمانے کو چوتھا بعد قرار دینے سے زمانے کی نفی ہو جاتی ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ برگساں کا زمانہ جسے وہ اسدام (PURE DURATION) سے تعبیر کرتا ہے، اور آئن سٹائن کے ماہیت اور ہے۔

اقبال کامل طور پر کسی سے متفق نہیں۔ وہ برگساں کے نظریہ زمانِ خالص کے قائل ضرور ہیں۔ لیکن برگساں کائنات کو بے غایت بتلاتے رہے۔ کیونکہ کائنات کو بے مقصد مان لینے سے اس کی فکری کاوشوں کا مرکز تصور بے معنی قرار پاتا ہے۔ اور زمانے کی حیثیت ثانوی ہو جاتی ہے۔ اقبال نہ زمانے کی نفی کرتے

ہیں اور نہ کائنات کو بے غایت بتلا کے اس کے حسن و خوبی کی روح ختم کرنا چاہتے ہیں۔ کائنات کا مرور زمان مطلب سے خالی نہیں اس کے غایات اس کے سفر کی نہایات ہیں۔ یہ غایات و مقاصد وہ ہیں جو معرض امکان ہیں معروض وجود میں نہیں۔ زمانہ کوئی خط کشیدہ نہیں بلکہ ہنوز منت کش کشیدن ہے اس سے مقصود وہ ممکنات ہیں جو ہو سکتا ہے۔" وقوع میں آئیں یا نہ آئیں۔ کائنات کو با مقصد ٹھہرانے کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ زمانے کے اس عمل کی نوعیت انتخابی ہے۔ وہ ماضی کے تحفظ و اضافہ کے ساتھ اپنی کوئی غرض بھی پوری کر رہا ہے۔ اقبال کے نزدیک قران مجید کے مطمح نظر سے کائنات کا کوئی تصور اس قدر مہمل و بے معنی نہیں جتنا یہ کہ وہ کوئی پہلے سے سوچا ہوا کوئی منصوبہ ہے اور یہ اس منصوبہ کی زمانی نقل ہے قران کی رو سے کائنات ایک وسعت پذیر حقیقت ہے۔ وہ پہلے سے مقرر کردہ کوئی منصوبہ نہیں جس کو اس کے خالق نے بہت پہلے تیار کیا تھا مگر وہ اب مادے کے ایک مردہ ڈھیر کی مانند مکان لا متناہی میں پڑا ہوا ہے جس پر زمانے کا کوئی تصرف نہیں اس لئے اس کا وجود و عدم بے معنی ہے۔

اقبال کے یہاں چونکہ ہر چیز کی قدر قیمت کا معیار ان کا نظریہ خودی ہے۔ اس لئے جو شے بھی خودی کو استحکام بخشتی ہے مستحسن

ہے اور جو اس کو مضمحل کرے قابل مذمت ہے۔ چونکہ نظریۂ اضافیت، اپنے چوتھے بعد کی تعبیر سے زمانے کی نفی کرتا ہے۔ اس لئے جبریت لازم آتی ہے۔ اس لئے وہ اضافیت کے اس انکشاف کو آئن سٹائن کی ریاضیاتی ذہنیت کا عجز قرار دیتے ہیں جبریت کے حق میں اضافیت کا یہ فیصلہ ساز خودی کے تاروں کو ڈھیلا کر دیتا ہے۔ اور ہمیں جبر و بیچارگی اور یاس و قنوطیت کی پستیوں میں دھکیلنا چاہتا ہے۔ اقبال عالم فطرت کی اس جبریت کو کسی صورت میں بھی قبول کرنے کے لئے تیار نہیں وہ ہر فرد کو ذوق اختیار کی لذت آشنا بنانا چاہتے ہیں۔ وہ اقبال جو رومی کے فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر انسان کے پر شکوہ تصور میں گم ہیں۔ جنہوں نے عالم انسانیت کو قہاری و جباری کے سبق دیئے ہیں۔ اور خودی کی جلوتوں میں مصطفائی اور خودی کی خلوتوں میں کبریائی دیکھی ہو وہ بھلا اضافیت کے پیدا کردہ بے دست و پا انسان کی پذیرائی کس طرح کر سکتے ہیں۔

یہاں یہ امر بھی ملحوظ رکھنا چاہیئے۔ کہ نظریۂ اضافیت سائنس کا نظریہ ہے۔ سائنسداں چونکہ فطرت کا مطالعہ ریاضیاتی نقطۂ نگاہ سے کرتا ہے اور واقعات کا مثالی نمونہ صرف ریاضی کی حدود میں بیان کیا جا سکتا ہے، اس لئے نظریۂ اضافیت جو کہ واقعات کے مشہور نمونہ سے مستخرج ہے صرف ریاضیات کا اعلیٰ ترین مطالبات

میں بیان کیا جا سکتا ہے۔ وہ اشیاء کی پیمائش سے سروکار رکھتا ہے۔ بذاتِ خود اشیاء سے بحث نہیں کرتا۔ اس لئے یہ زماں و مکاں کی ماہیت کے متعلق ہمیں کچھ نہیں بتلا سکتا۔ اس کے باوجود نظریۂ اضافیت جبریت کی تعریف کرتا نظر آرہا ہے۔ زماں و مکاں کے سلسلہ (CONTINUUM) میں ایک نقطہ مکاں کو زماں کے ایک لمحہ میں پیش کرتا ہے، کسی تجاذبی کمیت (CRAVITATION MASS) جیسے سورج نے فضا کے ایک مخصوص نقطہ کو کسی خاص زماں کے لمحہ میں گھیر لیا ہو وہ صرف واحد نقطہ کی حالت میں ہی اس سلسلہ میں پیش کیا جا سکتا ہے۔ دوسرے لمحہ میں اس کی حالت بتدریج دوسرے نقطوں کی صورت میں بدلتی جائے گی۔ اس طرح ان نقطوں کو آپس میں ملانے سے کائناتی لکیروں کا ایک جال بچھ جاتا ہے۔ جس میں پوری فطرت اور اس کے اعمال اسیر ہیں۔ اگر یہ کائناتی لکیریں واقعی کوئی وجود اس سلسلہ میں رکھتی ہیں تو کائنات کی پوری تاریخ اس کا استقبال و ماضی قطعی طور پر پہلے ہی سے متعین ہے۔

اضافیت نے اشیاء کو منطقی تحلیل کے بعد اس جو کھٹے میں اسیر کر دیا ہے جس سے مادہ کسی حد تک غیر مادی ہوگیا ہے۔ اس سے طبیعات کا حالیہ میلان عینیت کی طرف مڑ گیا ہے۔ سائنس کو اپنی خارجیت کا جو یقین تھا وہ اب بالکل ختم ہو چکا ہے

بقول رسل جب عام انسان سائنس کے انکشافات پر یقین کرنے لگا تو تجربہ گاہ کا عامل اپنے اعمال کو مشکوک نگاہوں سے دیکھنے لگا۔ جدید طبیعات عینیت پسند فلسفی برکلے کے ثمرات فکر کی تائید کرتی نظر آرہی ہے۔ برکلے نے انگلی اٹھا کر جن فکری بلندیوں کی طرف اشارہ کیا تھا۔ بیسویں صدی کے شروع ہوتے ہی سائنس نے اسی جانب پرواز کا آغاز کر دیا۔۔۔۔

اضافیت کا یہ علمی تصور کائنات اقبال کے نظریات سے ہم آہنگ ہے۔ اس سے منطقی طور پر شعور کی برتری لازم آتی ہے۔ جتنے مادی مکاتب فکر ہیں وہ اس بنیاد پر قائم ہیں کہ مادہ شعور سے الگ اپنا ایک مستقل وجود رکھتا ہے۔ موجودہ طبیعات کا عینیت کی طرف یہ رجحان دراصل پچھلی دو صدیوں کی مادہ پرستی کے ردِ عمل کی صورت میں ظاہر ہوا۔ سائنس اضافیت کے لئے تیار ہو چکی تھی۔ اس لئے پائنکار نے ایک موقع پر کہا تھا کہ وہ بجائے خود اضافیت کے محدود نظریہ کے انکشافات سے بہت قریب تھا۔ آئن سٹائن کی کائنات میں صرف مادہ کی ظلمت ہی چاروں طرف نہیں پھیلی ہوئی ہے۔ بلکہ وہ ایک ایسی ہستی کا بھی اثبات کرتا ہے۔ جو اپنی ماہیت میں روحانی واقع ہوئی ہے اور ہم اپنے مادی و ذہنی طریق تفتیش سے اس کا سراغ نہیں لگا سکتے۔ اضافیت کے انکشاف کے ساتھ شبستانِ فکر

ہیں ایک نئی صبح اپنے جلو میں نور و تابندگی لئے طلوع ہوئی ہمارا شاعر ظلمت گریز پا اور آفتاب تازہ دونوں کو دیکھتا ہے اور اس پیکر تابش و تنویر کا ان لفظوں میں خیر مقدم کرتا ہے

جلوہ می خواست مانند کلیم ناصبور
تا ضمیر مستنیر او کشود اسرار نور
از فراز آسمان تا چشم آدم یک نفس
زود پروازے کہ پروازش نیابد در شعور
بے تغیر در طلسم چون و چند و بیش و کم
برتر از پست و بلند و دیر و زود و نزد و دور
در نہادش تار و شید و سوز و ساز برگ و زیست
اہرمن از سوز او و ساز او جبریل و حور
من چہ گویم از مقام آں حکیم نکتہ سنج
کردہ زرد شتے زنسل موسی و ہارون ظہور

اقبال اور ملت

آج کی دنیا جوہری بم کی دہشت اور تباہی سے لرزہ براندام ہے مگر وہ اقبال کے پیغام و تعلیم میں دوامی امن و سکون کی راہ ڈھونڈ سکتی ہے۔

اقبالؒ نے امید کا جو پیغام دیا ہے وہ پوری انسانیت کے لئے ہے۔ اور یہ پیغام بلا شبہ قلب اسلام سے ہی ابھرا ہے۔

اقبال نے قومیت کا محدود دائرہ توڑ کر ان اعلیٰ و ارفع اقتدارِ حیات کی ترجمانی کی ہے۔ جو اسلام کا ہمہ گیر منشو ہے۔ اور جو متضاد "ایک دوسرے سے الجھتے ہوئے نظریات" کے مابین "ایک سلجھی ہوئی معتدل راہِ سلامتی ہے۔ یہ راہ اسلام ہی دکھاتا ہے۔ اور اس کی روح اقبال جیسے شارحینِ اسلام کے پیغام ہی نظر آتی ہے۔

میں اس خیال کی بھی تردید کرتا ہوں کہ نظریہ.... پاکستان کو معین شکل دینے کا کام اقبالؒ کے سوا کسی اور نے بھی انجام دیا تھا۔ اقبال کا مشہور خطبۂ صدارت (الہ آباد)

قائد اعظم رح اور دوسرے اکابرین ملت سے ان کی خط و کتابت، اور خود ان کی زندگی، اس بات کی شہادت دے رہی ہے کہ نظریۂ پاکستان کے وہی خالق تھے۔ اقبال شروع ہی سے آئینی تحفظات کو بے کار خیال کرتے تھے۔ اور ان کی نگاہ مستقبل پر جمی ہوئی تھی۔ انہیں بہت جلد یہ احساس ہو گیا تھا کہ اگر ہندوستان متحدہ طور پر آزاد ہوا تو ہندو اکثریت موجود رہے گی۔ اور اس وقت یہ آئینی تحفظات مسلمانوں کے کچھ بھی کام نہ آئیں گے۔ اکثریت اپنے بل پر من مانی کر سکے گی اور مسلمانوں کے مفاد کو کوئی نہ پوچھے گا۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے شمال مغربی خطہ کی آزاد و خود مختار مسلم مملکت کا تصور پیش کرنے کے تھوڑے ہی عرصے بعد مسلمانانِ بنگال کو بھی اس مجوزہ مملکت کے دائرے میں شامل کر لیا۔

اقبال ایک علیحدہ مسلم مملکت کا تصور پیش کر چکے تھے۔ اور اس "جرم" کی پاداشت میں وہ نہ صرف اغیار، بلکہ خود اپنوں کی طرف سے بھی مورد سب و شتم بنائے گئے۔ اس وقت کوئی نہ اٹھا اور نہ اس سب و شتم کو برداشت کرنے کے لئے شریک بنا، مگر اب جبکہ پاکستان بن چکا ہے۔ اس نظریہ کی ملکیت کے حصے بخرے کئے جا چکے ہیں۔ مگر حقیقت کچھ اور ہی ہے۔

یاد کیجئے اقبال نے ۱۹۰۹ء ہی میں غلام قادر صاحب فرخ امرتسری کے نام ایک خط لکھا تھا۔ جس میں انہوں نے یہ بات کھل کر کہی تھی کہ آزاد ہندوستان میں "یک قومی" تصور خواہ ویسے کتنا ہی دلکش کیوں نہ ہو، مگر قابل عمل ہرگز نہیں ہے۔ اقبال نے پورے اعتماد اور زور کے ساتھ جداگانہ انتخابات کا بھی مطالبہ کیا تھا۔ اور دوسرے مسلم اکابر کو اپنے نظریے کی صحت کا قائل کیا تھا۔ خود قائد اعظم بھی یہ تسلیم فرماتے ہیں کہ مسئلہ پاکستان پر طویل بحث و تمحیص کے بعد ہی انہوں نے نظریاتِ اقبال سے اتفاق کیا تھا۔

اقبال نے مسلمانانِ برصغیر کی نشاۃ الثانیہ کے لئے جو عظیم کام کیا ہے۔ اس کو شاید کسی بھی پیمانے سے پوری طرح نہیں ناپا جا سکتا۔ اقبال نے مسلمانوں کے معاشری، اخلاقی، سیاسی، تعلیمی اور اقتصادی شعور میں ایک انقلاب آفرین اضافہ کیا انہوں نے اسلام کے پیغام کو اس عہد کے سیاق و سباق میں دیکھا اور سمجھا یا ایک صدی کے روندے ہوئے مسلمانوں کو اس پیغام کی روح دوبارہ پانے کی راہ اقبال نے ہی سمجھائی اور ان کے فکر و عمل کو نئی صلاحیتیں عطا کیں اقبال نے ہمیں حقائق سے آنکھ ملانے کی سکت بخشی اور انہیں سمجھنے کی بصیرت دی۔ اس ضمن میں اقبال کو مسلمانوں کی اقتصادی پستی کا بڑی شدت سے

احساس تھا۔ اور وہ دل سے چاہتے تھے کہ ملّت آزاد، خوشحال اور سربلند ہو۔

اقبالؔ پہلے مفکر تھے جنہوں نے مغربی تہذیب کا مطالعہ تنقیدی نظر سے کیا۔ اور پھر اس کے مضر پہلوؤں کو رد اور مفید پہلوؤں کو قبول کیا۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے قیام کے بعد مسلمانوں میں قدامت پسندی اور جدت کے غیر متوازن فکری گروہ پیدا ہو گئے تھے۔ اسی لئے انہوں نے تحلیل اور تجزیے کے ساتھ مسلمانوں کو صحیح راہ دکھائی وہ کسی ایک نظریہ کے ساتھ چمٹے رہنے کے عادی نہ تھے۔ وہ تو زندگی کو ایک رواں عمرانی عمل سمجھتے تھے انہوں نے مغربی سامراج، اشتراکی مادہ پرستی اور سرمایہ دارانہ لوٹ کھسوٹ کی سخت مخالفت کی اور سماجی و اقتصادی مساوات اور بقائے باہمی کی اسلامی قدروں کی قندیل ایک بار پھر ہمارے دلوں میں روشن کی۔

بعض اقتصادی نظریات جو آج مقبول عام بنے ہوئے ہیں۔ انہیں فکر اقبالؔ پہلے ہی پیش کر چکی تھی اقبال کا ایک رسالہ "علم الاقتصاد" پر موجود ہے۔ یہ جدید معاشیات پر اردو کی اوّلیں کتاب ہے۔ اور ان نظریات کی حامل جن کا ذکر ابھی ہوا۔ یہ زمانہ وہ تھا جب تعلیم بس ایک معاشری تعیش کے طور پر موجود تھی مگر اقبال نے اقتصادی ترقی کے ضمن میں تعلیم کی

اہمیت پر پوری طرح زور دیا ــ جو اب ایک عام نعرہ بن چکی ہے۔ ہندو اقتصادی طور پر مسلمانوں پر فوقیت رکھتے تھے۔ اور یہ چیز اقبال کے احساس میں بڑی شدت پیدا کر رہی تھی اور اس کا اظہار ان کے ایک مقالہ "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" میں بہت زیادہ وضاحت سے ملتا ہے۔ وہ چاہتے تھے کہ مسلمانوں کی ایک جماعت اُن کے معاشی حالات بہتر بنانے کی طرف پوری پوری توجہ دے۔۔۔۔

بصیرتِ اقبال برصغیر میں کیا کیا دیکھ رہی تھی اس کا مختصر ذکر بھی یہاں ضروری ہے۔

اب یہ دور آچکا تھا کہ مسلمانوں اور ہندوؤں میں اپنی اپنی ثقافت کے احیا کا احساس جاگا۔ اور اس بات نے دونوں کو الگ الگ راہوں پر ڈال دیا۔ ہندی اردو سے الگ ہو گئی۔ ہندو سیاستدانوں اور ادیبوں نے اپنی قومی خصوصیات کے اظہار کے لئے ہندی کو ہی ذریعہ اظہار بنانا شروع کیا۔ اور اس طرح اپنی راہ ہموار کی۔ پھر تاریخ ہند کو دونوں قوموں نے اپنے اپنے ثقافتی رجحان کے آئینے میں دیکھا ــ انگریزی حکومت کے سائے میں اکثریت نے حکمرانوں کا قرب حاصل مگر مسلمان عتاب ہی میں رہے۔ اور ان کی اقتصادی حالت بھی دگرگوں ہوتی چلی گئی۔ اکثریت اور اقلیت کا یہ فرق بڑھتا ہی چلا گیا۔ اور باہمی

تصادم کے لئے یہ بھی ایک بڑا سبب بنا۔ جب سیاسی اختیار وحقوق کی منتقلی کا چرچا ہونے لگا۔ تو دونوں نے شدت سے اپنے مؤقف کا اظہار کیا۔

یہ حالات وکوائف تھے کہ فکر اقبالؔ نے مسئلہ ہند کا قابل عمل حل پیش کیا۔

اقبال آزادی کی تڑپ لے کر پیدا ہوئے تھے اور ذہانت بھی بلا کی پائی تھی۔ انہیں انسانیت کا وسیع تر تصوّر عزیز تھا۔ انہوں نے احساسِ ذات اور اظہارِ ذات پر ہی سب سے زیادہ زور دیا ہے۔ وہ دوسروں پر تکیہ وانحصار کرنے کو خودی کو موت قرار دیتے تھے۔ اقوام مغرب کی قوم پرستی کا تجزیہ کرنے کے بعد وہ اس مؤقف پر بار بار زور دیتے رہے۔ کہ اسلام ہی اقدارِ حیات کا سب سے بلند، سب سے ارفع اور بہترین نظام پیش کرتا ہے۔ مختصر یہ کہ حکیم امت رح کا پیغام اسلام کی اعلیٰ وہمہ گیر اقدار کی بہترین شرح ہے، اور اس پر عمل ہمارا کام:۔

اقبالؒ اور علاقہ واریت

اقبال کی شاعری اور ان کے فلسفہ کی غرض صرف ایک ہے۔ اور وہ ہے ارتقاءِ انسانیت اور معراج آدمیت۔ ان کے نزدیک خود انسانیت کا راز احترام آدمیت میں ہے۔ ان کے ہر لفظ میں آدمی کے احترام کی تلقین ہے۔ یہ پیمبر خودی جہاں انسان کو خودی کی نگہبانی کا سبق دیتا ہے وہاں دوسروں کو اس خودی کی عزت کی تلقین بھی کرتا ہے ؎

آدمیت احترام آدمی　　باخبر شو از مقام آدمی

اس نکتہ کو سمجھانے میں انہوں نے اپنے فکر فن کا پورا کمال صرف کر دیا۔ اقبال کے کلام میں انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے ارتقا اور ترقی کے لئے ایک نسخہ حیات ہے۔ ایک ایسا لائحہ عمل ہے جس پر عمل کر کے انسان، ضعیف البنیان ترقی کے تمام منازل بخوبی طے کر کے منزل مقصود تک پہونچ سکتا ہے! اقبال کے فکر و فن اور سیاست کی صرف ایک غرض تھی اور وہ یہ تھی کہ کوتاہ بین انسان پر اس کے اصل مقام کی بلندی آشکار ہو جائے۔ اور وہ اپنے مقام کے حصول کے لئے کوشاں ہو۔ اب

اب ہمارا یہ فرض ہے کہ اقبالؔ کے کلام کی سحر طرازیوں اور جادو نگاریوں میں الجھ کر نہ رہ جائیں بلکہ ان کا پیغام سمجھنے کی حتی الوسع کوشش کریں۔ احترام آدمیت اور اخوتِ انسانی کے خلاف جہاں کوئی تحریک نظر آئی اقبال نے اس تحریک کے خلاف جہاد اپنا فرض سمجھا۔ اور ان کا پیغام سمجھنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ پہلے ہم ان کا مقام سمجھ لیں۔ اپنے مقام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اقبالؔ نے کہا ہے ؎

کی حق سے فرشتوں نے اقبال کی غمازی
گستاخ ہے کرتا ہے فطرت کی حنابندی
خاکی ہے مگر اس کے انداز ہیں افلاکی
رومی ہے نہ شامی ہے کاشی نہ سمرقندی
سکھلائی فرشتوں کو آدم کی تڑپ اس نے
آدم کو سکھاتا ہے آدابِ خداوندی

اقبال کی نظروں میں انسان کا مقام اتنا اعلیٰ اور ارفع ہے کہ جب اسپین کے سفر سے واپس ہوئے تو غرناطہ کی عالیشان عمارتوں نے جو تاثرات پیدا کئے تھے ان کا ذکر کرتے ہوئے اکثر کہا کرتے تھے کہ غرناطہ کی پرانی عمارتوں میں جدھر جاتا تھا ہر جگہ ایک ہی کتبہ نظر آتا تھا لا غالب الا اللہ ہر جگہ، ہر جگہ دیوار پر اللہ ہی اللہ کا ذکر تھا۔ اور یہ پڑھ کر مجھ کو خیال آتا تھا کہ یہاں تو ہر

جگہ اللہ ہی اللہ ہے۔ انسان کا کوئی مقام ہی نظر نہیں آتا ہے۔ الغرض انسان کا مقام ان کی آنکھوں میں اتنا بلند تھا کہ جب کسی تمدن یا نظام میں انسان کی تذلیل کا شائبہ بھی نظر آتا تھا تو اقبال اس تمدن اور نظام کی خدمت اپنا فرض سمجھتے تھے۔ اقبال کی آنکھوں میں انسان کی عظمت کا تعلق انسانی اخوت اور مساوات سے بہت گہرا ہے۔ مغرب میں اخوت انسانی کے خلاف ایک تحریک "قومیت" کے نام سے اٹھی تھی، جس کا مقصد تھا کہ بنی نوع انسان کو ملک اور نسب کی بنا پر گروہوں میں تقسیم کر دیا جائے۔ ہندوستان کے قدیم آریاؤں میں، یونانیوں میں اور زمانہ جاہلیت کے عربوں میں یہ تصور تھا کہ وہ اپنی زبان بولنے والوں کے علاوہ دوسروں کو جاہل ہی نہیں بلکہ وحشی بھی سمجھتے تھے۔ اسلام نے سب سے پہلے ان نسلی اور نسبی تصورات کو مذموم قرار دیا جن کی وجہ سے شرافت اور بزرگی کسی خاص قبیلہ یا گروہ کی طرف منسوب کرنے سے پیدا نہیں ہوتی اس نسبت کی بنا کچھ بھی ہو خواہ زبان ہو یا وطن، وطنیت کے تصور کا اظہار سیاست کے ذریعہ اٹھارویں صدی عیسوی کے وسط سے شروع ہوا اور انقلاب فرانس نے اس تصور کو اور زیادہ قوت پہنچائی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ رفتہ رفتہ ہر جماعت قومیت یا وطنیت ہی کی بنا پر اپنی سیاسی تنظیم کے دعویدار ہوئی اور آج یہ سیاست کا ایک

مسلمہ اصول موضوعہ مانا جاتا ہے کہ جہاں ہو سکے مملکت اور قوم کے تصورات ایک دوسرے سے جدا نہ ہونے پائیں۔ اسلام نے ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم کہہ کر صرف انسانی اعمال کو شرف و احترام کا معیار قرار دیا اور نسلی، نسبی، لسانی اور جغرافیائی تعلقات کو ناقابل اعتنا قرار دیا۔ اقبال نے نسل و رنگ اور قومیت سے اسلام کے بالاتر ہونے کی بابت بہت کچھ لکھا ہے۔ وہ قومیت اور وطنیت کے جذبے کو بت پرستی سے تعبیر کرتا ہے۔ اقبال کی تعلیم ہے کہ جیسے انسان کے روحانی شعور اور مذہبی احساس کے ارتقا کے ساتھ وہ بہت سے بت جن کی انسان صدیوں سے پرستش کرتا تھا توڑے جا چکے ہیں۔ انسان کا یہ بھی فرض ہے کہ اس بت کو بھی جس کی پرستش شرف انسانیت کی راہ میں حائل ہے پاش پاش کر دے تاکہ انسانیت کو نجات ملے۔ اقبال اپنے اس پیغام میں اسلام کی تعلیمات ہی کی تلقین کرتا ہے۔ اسلام کی روایات ہمیشہ وسیع تر انسانیت کے حقوق کی علمبردار رہی ہیں۔ نہ کہ مخصوص گروہوں کی۔ حضرت سلمان رضی فارسی سے جب بعض لوگوں سے آپ کی نسب کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے جواب دیا تھا سلمان ابن اسلام اس جواب کی معنویت پر ذرا غور کرنے سے اس امر کا اظہار ہوگا کہ یہ جواب ایک خاص شخص یا فرد کا جواب نہیں ہے بلکہ ایک تہذیب اور

ایک تمدن کا جواب ہے۔ ایک نظام زندگی کا جواب ہے۔ جس کا طرۂ امتیاز اخوت اور مساوات انسانی تھا۔

جس طرح اسلام نے خاندانی شرافت کو معدوم کیا اسی طرح اس نے آب و گل کی فضیلت کو بھی ایک مذموم تصور قرار دے کر وطن اور قومیت کو بھی شرف انسانیت کا مخالف نظریہ قرار دیا دراصل اسلام میں انسان کا تصور روحانی اقدار پر مبنی ہے۔ اور یہ روحانی اقدار کسی خطۂ زمین میں مقید نہیں ہو سکتیں۔

یہی مقصود فطرت ہے یہی رمز مسلمانی
اخوت کی جہانگیری محبت کی فراوانی
بتاں رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی نہ ایرانی نہ افغانی!

علامہ ایک رباعی میں فرماتے ہیں!

نہ افغانیم و نے ترک و تتاریم
چمن زادیم و از یک شاخساریم
تمیز رنگ و بو بر ما حرام است!
کہ ما پروردۂ یک نو بہاریم!

کتنی پاکیزہ اور اعلیٰ تعلیم ہے۔ جس کا لب لباب صرف شرف انسانیت کا اعتراف ہے۔ دیکھا جائے تو اسلام اور وطنیت کا

تصوّر ایک دوسرے کا متضاد نہیں۔ اسلام میں وطنیت یا قومیت کے تصوّر کی گنجائش ہے نہیں ہے مگر یورپی سیاست دانوں اور مصنفین کے خود غرضانہ پروپیگنڈے کے زیر اثر بدقسمتی سے مسلمانوں میں بیسویں صدی کے آغاز سے ہی وطنیت کا تصوّر زور پکڑتا گیا۔ یورپ کے سیاستدانوں نے جب دیکھا کہ مختلف اقوام اور مختلف ممالک کے مسلمان ترکوں کی قیادت میں شیر و شکر ہو کر رہ رہے ہیں۔ تو اس اسلامی قوت کو کمزور کرنے کی ان کو ایک ہی صورت نظر آئی اور وہ یہ تھی کہ ان مختلف ممالک کے مسلمانوں میں جذبہ وطنیت کو ابھارا جائے اور ان قوموں کو آمادہ کیا جائے کہ اپنے حلیفوں کے خلاف علم بغاوت بلند کر کے ملّت اسلامیہ کے شیرازہ کو منتشر کریں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ جس ملّت کی متفقہ اور منظم قوت کے ذکر ہی سے یورپ کی بڑی بڑی قومیں لرزہ براندام ہو جاتی تھیں۔ اس منتشر قوت کے ٹکڑے پر با آسانی غالب آسکیں طرفہ تماشا یہ ہے کہ ابھی اسلام کے سینے پر ضرب کاری کے مہلک اثرات مندمل نہ ہونے پائے تھے کہ یورپ کے فتنہ پردازوں نے مسلمانان عالم بالخصوص ممالک اسلامیہ مشرق وسطیٰ کے باہمی تنازعات اور اختلافات کو ہوا دینا شروع کر دی نتیجہ یہ ہوا کہ آخر کار ملّت کا شیرازہ منتشر ہو کر رہ گیا۔ وہ ملّت جس کا مقصد حیات ہی شرف انسانیت تھا خود رسوائے

زمانہ ہو کر رہ گئی۔ ان لوگوں نے جنہوں نے یورپ کے مصنفین اور سیاست دانوں کی وطنیت اور قومیت کی تعلیم قبول کی تھی ان کو یہ خیال نہ آیا کہ ان گندم نما جو فروش دروغ گویوں سے دریافت کریں کہ آخر اس قومیت کے نظریہ نے خود یورپ میں کیا حشر برپا کیا تھا کہ اب وہی انسانی کشت وخون کا بازار مشرقی اقوام میں قائم کرنا چاہتے ہیں۔ نتیجہ آخر وہی ہوا جو اس غلط تعلیم پر عمل کرنے سے ہو سکتا تھا۔ عین اس وقت جب یورپ اپنے غلط نظریات اور تصورات کے سم قاتل سے نجات حاصل کرنے کی کوشش کر رہا تھا۔ اسلامی دنیا میں اس زہر ہلاہل کا اثر بسرعت پھیل رہا تھا۔ اور بد قسمتی سے اکابر ملت اس زہر کے اثرات کو سیاسی شعور سے تعبیر کر رہے تھے۔ یورپ کے خود غرضانہ مسلسل اور متواتر پروپیگنڈے کے اثر سے مسلمان بھول گئے۔

جو کرے گا امتیاز رنگ وخوں مٹ جائیگا
ترک خرگاہی ہو یا اعرابی والا گہر

جہاں مسلمانوں نے اسلام کی تعلیم سے بے اعتنائی برتی وہاں انہوں نے خود اپنے مفاد کو بھی پس پشت ڈال دیا اس کے نتیجہ میں جو کچھ ہوا وہ انسانیت کے لئے ایک المیہ تھا۔ اب بجائے اس کے کہ مسلمان دوسری قوموں کو شرف انسانیت

کا سبق دیں خود اپنے کردار سے احترام انسانیت کے مخالف نظریوں کی تلقین کرنے لگے۔ اور بھول گئے کہ آخر انسانی تاریخ میں وطنیت اور قومیت کے مذموم نظریہ کی عمر صرف دو ڈھائی سو سال ہے اس کے برخلاف اسلام کے حقائق ابدی ہیں، مگر مسلمانوں نے اسلام کی تعلیم کچھ اس طرح نظر انداز کی کہ عوام کا تو ذکر ہی کیا ہے۔ دین سے آگاہ بعض حضرات تک اغیار کے پروپیگنڈے سے متاثر ہو کر قومیت اور وطنیت کے راگ الاپنے لگے۔ یہ سب کچھ دیکھ کر یورپ کے سیاستداں خوش تھے کہ آخر کار وہ اپنے ناپاک منصوبوں میں کامیاب ہو گئے۔ یوں تو تمام مسلمانانِ عالم وطنیت کے مہلک مرض میں گرفتار تھے مگر برصغیر پاک و ہند میں اس مسئلہ نے اس درجہ اہمیت اختیار کر لی تھی کہ اگر خداوند کریم اپنے کرم سے ایک مردِ مجاہد کو بروقت ہماری راہبری کے لئے کھڑا نہ کر دیتا تو آج اس برصغیر میں ملت کو بڑی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا۔ بڑے بڑے بزرگانِ دین تک یارانِ وطن کی سیاسی چالوں کا شکار ہو گئے تھے۔ اور وطنیت کے نغمے الاپ رہے تھے یہ سعادت خداوند کریم نے اقبال کیلئے مختص کر رکھی تھی۔ اس مردِ مجاہد نے خود ساختہ مذہبی پیشواؤں کی پرواکی نہ وطن کی افترا پردازیوں سے مرعوب ہوا۔ اس نے اپنے الہامی نغموں کے ذریعہ اسلام کی اصل تعلیمات پھر ملت

کے سامنے کچھ اس انداز سے پیش کیں کہ ملت نے صحیح راہ اختیار کر لی ایک مذہبی پیشوا کی غلط تعلیم کو بے نقاب کرتے ہوئے اقبال نے اپنے ایک خاص انداز میں کہہ دیا۔

عجم ہنوز نداند رموز دیں ورنہ
زدیوبند حسین احمد ایں چہ بوالعجبی است
سرود بر سر منبر کہ ملت از وطن است
چہ بے خبر ز مقام محمد عربی است

اسی زمانہ میں علامہ نے اپنے ایک مضمون میں فرمایا تھا:
"یورپ کا تجربہ دنیا کے سامنے ہے۔ جب یورپ کی دینی وحدت پارہ پارہ ہوگئی اور یورپ کی اقوام علیحدہ علیحدہ ہوگئیں تو ان کو اس بات کی فکر ہوئی کہ قومی زندگی کی اساس وطن کے تصور میں تلاش کی جائے کیا انجام ہوا اور ہو رہا ہے ان کے اس انتخاب کا؟ لوتھر کی اصلاح، غیر مسلم اقلیت کا دور، اصول دین کا اسٹیٹ کے اصولوں سے افتراق بلکہ جنگ، یہ تمام قوتیں یورپ کو دھکیل کر کس طرف لے گئیں، لادینی، دہریت، اور اقتصادی جنگوں کی طرف۔ زمانہ حال نے اس کو ضروری سمجھا ہے۔ مگر صاف ظاہر ہے کہ یہ کافی نہیں۔ بلکہ بہت سی اور قوتیں بھی ہیں جو اس قسم کی قوم کی تشکیل کے لئے ضروری ہیں۔ مثلاً دین کی طرف سے بے پروائی، سیاسی روزمرہ مسائل میں انہماک اور علیٰ ہذا القیاس

اور دیگر مؤثرات جن کو مدبرین اپنے ذہن سے پیدا کریں تاکہ ان ذرائع سے اس قوم میں یکجہتی اور ہم آہنگی پیدا ہو سکے۔ اگر ایسی قوم میں مختلف ادیان ملل ہوں بھی تو رفتہ رفتہ وہ تمام مذاہب مٹ جاتی ہیں۔ اور صرف لادینی اس قوم کے افراد میں وجہ اشتراک رہ جاتی ہے۔ کوئی دینی پیشوا تو کیا ایک عام آدمی بھی جو "دین" کو انسانی زندگی کے لئے ضروری جانتا ہے نہیں چاہتا کہ ہندوستان میں ایسی صورت حال پیدا ہو۔ باقی رہے مسلمان، سو افسوس ہے کہ ان سادہ لوحوں کو اس نظریہ وطن کے لوازم اور عواقب کی پوری حقیقت معلوم نہیں اگر بعض مسلمان اس فریب میں مبتلا ہیں کہ "دین" اور "وطن" بحیثیت ایک سیاسی تصور کے یکجا رہ سکتے ہیں تو میں مسلمانوں کو بر وقت انتباہ کرتا ہوں کہ اس راہ کا آخری مرحلہ اول تو لادینی ہوگا اور اگر لادینی نہیں تو اسلام کو محض اخلاقی نظریہ سمجھ کر اس کے اجتماعی نظام سے بے پروائی"۔

وطن کے سیاسی تصور کے خلاف علامہ نے فرمایا:

لرد مغرب آں سراپا مکر و فن
اہل دین را داد تعلیم وطن
او بفکر مرکز و تو در نفاق
بگزر از شام و فلسطین و عراق

تو اگر داری تمیز خوب و زشت
دل نہ بندی با کلوخ و سنگ و خشت
چیست دیں بر خاستن از روئے خاک
تا ز خود آگاہ گردد جان پاک
می نگنجد آں کہ گفت اللہ ھو
در حدود ایں نظام چار سو

الغرض ایک طرف تو یورپ کے سیاستداں اور غیر مسلم ابنائے خوشیاں منا رہے تھے۔ کیونکہ ان کو پوری امید تھی کہ وہ اپنے ناپاک ارادوں میں ضرور کامیاب ہوں گے ادہر اقبال نے اپنے الہامی نغموں سے ملت کو جگا کر اور خطرے سے آگاہ کر کے ان کی تمام سازشوں پر پانی پھیر دیا۔ اس برصغیر کے مسلمانوں نے اقبال اور قائداعظم کی آواز پر لبیک کہکر ان کا دل توڑ دیا۔ ان سیاستدانوں کی امیدوں کے خلاف تقریباً دس کروڑ توحید کے فرزندوں نے اسلام کے پیغام اخوت پر ہر قربانی دینے کا تہیہ کر لیا۔ یہ ایک ایسا معجزہ تھا کہ اس برصغیر کے جملہ غیر مسلم اور دنیا کے کل اسلام دشمن سیاستداں ششدر رہ گئے۔ یہ بیسویں صدی کا معجزہ تھا۔ کہ اس برصغیر کے دس کروڑ مسلمان... اختلافات کو نظر انداز کر کے صرف اسلام کے رشتہ پر ایک مملکت کے قیام کے لئے آمادۂ جہد ہو گئے۔ آخر جب یہ ملک

جو اقبال کی پاکیزہ تمناؤں اور قائد اعظم کے جہاد عمل کا ثمر تھا۔ قائم ہوا تو یہاں نہ کوئی پنجابی تھا نہ کوئی بنگالی اور نہ کوئی سندھی۔ یہ فتح شرف انسانیت کی فتح تھی یہ فتح ان نظریات کی تھی جو اسلام تمام نسبی لسانی اور قبائلی اقتدار فضیلت کے خلاف لے کر اٹھا تھا۔ دنیا حیران تھی کہ لادینی کے اس دور میں بھی اسلام کا رشتہ اتنا مضبوط تھا کہ اس کے سامنے تمام اختلافات نقش بر آب ثابت ہوئے۔ مگر عین کامیابی میں خواجہ اہل فراق نے ایک اور شوشہ چھوڑا یہ تھا علاقہ واریت کا زہر مقصد اس کا یہ تھا کہ پاکستان کے جذبہ کو ضعیف کیا جائے۔ دراصل پاکستان خود ایک کڑی ہے۔ ایک سلسلہ کی جو ملت اسلامی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ جب تک سلسلہ کی ہر کڑی اپنی جگہ مستحکم نہ ہو سلسلہ کے مضبوط ہونے کی ہر امید عبث ہے ویسے تو یہ زہر سب ہی مسلمانوں میں موجود تھا۔ مگر اس کو تقویت پہونچانے والے وہی ہمارے قدیم کرم فرماں ہیں، ہمارے قدیم پڑوسی یا یورپ کے سیاستداں ہمارے ہمسایہ کرم فرماں تو ہمیشہ ہی سے ملت اسلامیہ کے استحکام کے مخالف رہے ہیں۔ یورپ کے سیاستدانوں نے دیکھا کہ یہ تو دس کروڑ فرزنداں توحید نے ان کی تمام امیدوں پر پانی پھیر دیا۔ تو انہوں نے دوسرے انداز سے کوشش شروع کی۔ اب یہ کہیں

تو مورخ کی حیثیت سے کار فرماں ہوئے، کہیں مستشرق بن کر آئے کہیں کسی کم ترقی یافتہ طبقہ کے ہی خواہی کا ڈھونگ رچا کر آئے ان کی غرض صرف ایک ہے۔ اور وہ یہ کہ اخوت اسلامی جو پیش خیمہ ہے اخوت انسانی کا اس کو ضعیف کیا جائے۔

اقبال نے اپنی شہرہ آفاق نظم شکوہ میں حضور باری تعالیٰ میں مسلمانان عالم کے زوال اور ادبار کے متعلق.... شکایت کی اور ان کے اسلاف کے مجاہدانہ کارنامے گنا کر عرض کیا۔

ہم سے پہلے تھا عجب تیرے جہاں کا منظر
کہیں مسجود تھے پتھر کہیں معبود شجر
خوگر پیکر محسوس تھی انساں کی نظر
مانتا پھر کوئی ان دیکھے خدا کو کیونکر

تجھ کو معلوم ہے لیتا تھا کوئی نام ترا
قوت بازو سے مسلم نے کیا کام ترا

حضور باری تعالیٰ میں شاعر نے عرض کی کہ اے قادر مطلق کیا ہمارے آباؤ اجداد کی حق کی راہ میں جہاد کا یہ ہی صلہ ہے۔ کہ آج ہم دنیا میں ذلیل و خوار ہیں۔ بے نام و ننگ ہیں۔ اس کا جواب خدائے تعالیٰ کی طرف سے اقبال نے جواب شکوہ میں دیا ہے اور اس جواب کا خلاصہ یہ ہے۔ کہ گو یہ درست ہے کہ

آج مسلمانانِ عالم ثروت و عظمت سے محروم ہیں۔ اس بے مائیگی کی منجملہ اور وجوہات کے ایک اہم وجہ یہ بھی ہے کہ مسلمانوں نے وطنیت یا علاقہ واریت کی بنیادوں پر جماعت بندی کر رکھی ہے۔ دنیا میں کامرانی اسی ملت کا حصہ ہوتی ہے۔ جو انفرادی اور اجتماعی صحت کا خیال رکھتی ہے۔

منفعت ایک ہے اس قوم کی، نقصان بھی ایک
ایک ہی سب کا نبیؐ، دین بھی، ایمان بھی ایک
حرم پاک بھی، اللہ بھی قرآن بھی ایک
کچھ بڑی بات تھی ہوتے جو مسلمان بھی ایک
فرقہ بندی ہے کہیں اور کہیں ذاتیں ہیں!!!
کیا زمانے میں پنپنے کی یہی باتیں ہیں!!

دراصل دیکھا جائے تو علاقہ داریت یا صوبہ واریت نظریہ وطنیت ہی کا ایک شاخسانہ ہے۔ یہ دونوں نظریئے ملت کی صحت اور توانائی کے لئے زہر ہلاہل ہیں۔ اور اقبال نے عمر بھر ان دونوں نظریوں کے خلاف جہاد کیا ہے۔ آج معتقدین اقبال کا یہ فرض ہے کہ اس کے پیغام کو ملک کے گوشے گوشے میں پھیلائیں۔ چونکہ اس میں انسان کی فلاح اور بہبود کا راز مضمر ہے۔ اب تو ضرورت اس کی ہے کہ ؎

ایک ہوں مسلم حرم پاسبانی کیلئے
نیل کے ساحل سے لیکر تابخاک کاشغر

مگر اس کے لئے ضروری ہے کہ مرغ حرم اڑنے سے پہلے پر فشاں ہوں۔

غبار آلودہ رنگ و نسب ہیں بال و پر تیرے
تو اے مرغِ حرم اڑنے سے پہلے پرفشاں ہوجا

دورِ جدید کے حالات کا تقاضا ہے کہ ہم اقبال کی تعلیمات کو ترجمان بنائیں اور علاقہ واریت کے زہر کو جسد ملی سے خارج کر دیں کیونکہ اسی میں ملت کی فلاح مضمر ہے اسی میں ملت کی بہبود اور اسی میں بنی نوع انسان کا درخشاں مستقبل پنہاں ہے۔

نغمہ کجا و من کجا

اقبالؒ کا یہ شعر زبانِ زدِ خاص و عام ہے کہ؂

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست
سوئے قطار می کشم ناقۂ بے زمام را

اسی مضمون کے کئی اور اشعار بھی ہیں جن کے ذریعہ علامہ مرحوم اس امر کی طرف توجہ مبذول کرانا چاہتے ہیں کہ ان کی شاعری کی بنیاد لفظ و بیاں پر نہیں، فکر و معنی پر استوار ہے۔ شعر سے ان کا مقصود الفاظ کی تصویر گری نہیں۔ معانی کی نقاب کشائی ہے۔ اس لئے انہیں دعویٰ فن نہیں اور نہ وہ اپنے آپ کو خدائے سخن کہتے ہیں۔ بلکہ وہ نغمے سے اپنی لاتعلقی کا اظہار کرتے دکھائی دیتے ہیں شاید یہی وجہ ہے کہ ان کے متعلق لکھنے والوں نے ان کے فکر، تخیل، فلسفہ اور پیغام کے متعلق تو بہت کچھ لکھا ہے۔ لیکن ان کے شاعرانہ فن کی طرف کم توجہ دی گئی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اقبالؔ کا کلام فکری نادر کاریوں کا بے بہا خزینہ ہے اور اس میں اسرار و رموز کے نہایت بیش بہا موتی بکثرت پائے جاتے ہیں۔ لیکن دیکھنا یہ ہے کہ یہ موتی

صناعانہ چابکدستی کے آئینہ دار بھی ہیں یا نہیں شاعر بیک وقت غواص بھی ہے اور جوہری بھی، جب تک وہ فکر و تخیل کے موتیوں کو فن کارانہ چابکدستی سے جاذب نظر نہ بنائے۔ انہیں مقبولیت حاصل نہیں ہو سکے گی۔

اقبال کے کلام کو جو مقبولیت حاصل ہوئی ہے۔ وہ اس کے حسن و خوبی کی ایک قومی دلیل ہے اس دعوے پر دو قسم کے لوگ معترض ہوتے ہیں ایک وہ جو سرے سے اقبال کے کلام کی مقبولیت عامہ کے منکر ہیں۔ اور دوسرے وہ جو اس کو تسلیم تو کرتے ہیں لیکن ان کے نزدیک اس کی وجوہ حسن کلام کے بجائے کچھ اور ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ان کے کلام میں فلسفہ کی اتنی بھرمار ہے کہ عام آدمی کا ذہن اس کے معانی تک رسا نہیں ہو سکتا۔ بیشک اقبال نے اپنے کلام میں مسائل حیات پر زیادہ توجہ دی ہے اور ان کو پیش کرنے کے لئے فلسفیانہ انداز بیان بھی اختیار کیا ہے لیکن یہ نہ تو خشک ہے اور نہ اوسط درجے کے پڑھے لکھے انسان کی رسائی سے باہر۔ پھر یہ بھی کہا جاتا ہے کہ کلام اقبال کی مقبولیت ہیئت کی رعنائی اور اسلوب کی دلاویزی سے زیادہ اپنی معنوی خوبیوں سے ہے یعنی انہوں نے جن مسائل کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا ہے۔ وہ بذاتِ خود اہم اور لوگوں کی دلچسپی کا باعث ہیں۔ لہذا اس دور کے دوسرے شعرا

کے مقابلے میں ان کے کلام کو بہت زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی ہے۔

اگرچہ اس دلیل میں بہت وزن ہے۔ لیکن محض موضوعات کی اہمیت کو مقبولیت کو اساس قرار دینا مبالغے سے خالی نہیں۔ موضوعات کی اہمیت بجائے خود مسلم اور زندگی سے قریبی تعلق کی بنا پر پڑھے لکھے لوگوں کا ان میں دلچسپی لینا درست، لیکن ان مسائل حیات پر بیسیوں دوسرے علما نے بھی قلم اٹھایا ہے۔ اور جہاں تک تجزیہ مسائل اور ان کے حل پیش کرنے کا تعلق ہے۔ ان کا پورا پورا حق ادا کیا ہے۔ پھر بھی ان کی تصنیفات محض کتب خانوں کی الماریوں کی زینت بنی ہوئی ہیں۔ اور بس! اس سے ظاہر ہے کہ حسنِ بیان کے بغیر موضوعات کی اہمیت سے کچھ نہیں بنتا یہ انسانی ذہن کی خصوصیت ہے۔ کہ وہ کسی نہایت اہم مسئلے کو بھی اسی صورت میں قبول کرتا ہے جب اس کا بیان دلنشیں انداز میں کیا جائے۔ خود قرآن حکیم جو کلام الٰہی اور سرتاسر دانش و حکمت کا سرچشمہ ہے اس لئے انسان کو براہ راست متاثر کرتا ہے کہ اس میں حسنِ کلام بدرجہ کمال موجود ہے۔

عظیم ادب وہی ہو سکتا ہے جس میں افادیت نمایاں ہو لیکن اس کے ساتھ ہی اس کا ادب ہونا بھی ضروری ہے ادب کی دوسری اصناف کے لئے بھی ادبیت شرط اولین ہے۔ پھر شاعری

ہیں تو جب تک شعر بین نہ ہو افادیت اور مقصدیت بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے۔ جس چیز کو لوگ ادب برائے ادب کہتے ہیں۔ اس میں بھی ایک مقصد ضرور ہوتا ہے۔ یعنی ایسے ادب کی تخلیق جس میں ادبیت دوسرے تمام پہلوؤں سے زیادہ نمایاں ہو۔ یہ درست ہے۔ کہ شعر و ادب انسان کی بنیادی ضرورتوں میں شامل نہیں ہزاروں لاکھوں انسان ایسے ہیں جنہیں شعر و ادب سے کوئی مس نہیں لیکن وہ نہایت مطمئن اور آسودہ زندگی بسر کرتے ہیں۔ بلکہ اکثر و بیشتر ان کی زندگی ادب سے شغف رکھنے والے لوگوں کے مقابلے میں مطمئن تر اور آسودہ تر ہوتی ہے۔ اگر شعر و ادب بنیادی ضرورت کی چیز ہوتی تو بھی اس میں حسن اور رنگینی کی ضرورت تھی۔ کیونکہ ان سے ہماری بنیادی ضرورتیں بھی احسن طریقے سے انجام پاتی ہیں۔

اس سے ہم منطقی طریقے پر اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ کوئی شاعر جتنا بڑا ہوگا۔ اس کے الفاظ میں لفظ و صوت کا حسن اتنا ہی جامع اور مکمل ہوگا۔ ہمارے تنقید نگار اقبالؔ کو ایک بہت بڑا فلسفی دانائے اسرار حیات، معلم خودی، مفکر اسلام اور حکیم الامت کہتے ہیں لیکن اگر شاعر اقبالؔ ان تمام حیثیات کی بہ نسبت زیادہ نمایاں ہے۔ تو لازماً اس کے کلام میں لفظ و صوت کا حسن بھی اوج کمال پر ہونا چاہیئے۔

اقبالؔ نے جہاں خطبات مدراس میں اپنا فلسفۂ حیات پیش کیا ہے۔ وہاں اس کی جھلکیاں اپنی شعری تخلیقات میں بھی پیش کی ہیں ان کے مطالعہ سے جو لذت حاصل ہوتی ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اقبالؔ کا شمار دنیا کے بلند ترین شعراء میں ہے۔ اس لئے ان کے کلام میں، حسن معنی کے ساتھ حسن صورت بھی نہایت اعلیٰ پیمانے پر ہونا چاہئے۔ انہوں نے خود کہا ہے کہ ؎

حسن آئینہ حق اور دل آئینہ حسن

دلِ انساں کو ترا حسن کلام آئینہ

اسی لئے انہوں نے شروع سے آخر تک فن کے تقاضوں کو ملحوظ رکھا۔

کلام اقبالؔ کا ایک نہایت دلکش پہلو شگفتہ و مترنم بحروں اور دلآویز و خوش آئند قافیوں اور ردیفوں کا انتخاب ہے۔ انہوں نے بحروں میں کوئی نئے تجربے نہیں کئے اور نہ کوئی نئے زحافات استعمال کرنے کی کوشش کی ہے۔ انہیں ایسا کرنے کی ضرورت بھی نہ تھی۔ نئے نئے تجربوں کی ضرورت اس لئے محسوس کی جاتی ہے کہ شاعر اور انفرادیت پیدا کرے اقبالؔ کی انفرادیت زیادہ تر ان کے جدید اور انوکھے موضوعات کی وجہ سے ہے۔ اس کے باوجود انہوں نے بحروں کے انتخاب میں نہایت فنکارانہ سوجھ بوجھ سے کام لے کر ایسی شگفتہ اور مترنم بحروں میں نظمیں اور غزلیں کہی

ہیں۔ کہ کلام میں خودبخود موسیقیت پیدا ہوجاتی ہے۔ عمدہ قوانی اس موسیقیت میں اور بھی اضافہ کرتے ہیں۔ جو اچھی شاعری کی جان ہے۔

چند مثالیں ملاحظہ ہوں دیکھئے ان میں بحروں اور شگفتہ قافیوں نے کیا سماں باندھا ہے۔

بالشۂ زرو لیشی در ساز و دمادم زن
چوں پختہ شور در ابر سلطنتِ جم زن
گفتند جہانِ ما آیا بہ تو می سازد
گفتم کہ نمی سازد گفتند کہ برہم زن
عقل است چراغِ تو، با بندہ محرم زن

رخت بہ کاشمر کشاہ، کوہ و تل و دمن نگر
سبزہ جہاں جہاں ببیں، لالہ چمن چمن نگر
دخترکے برہمنے، لالہ رخے سمن برے
چشم بروئے او کشا، باز بہ خویشتن نگر

ایں ہمہ نے جہانے آں ہمہ جہانے
ایں بیکرانے آں بیکرانے!!
ہر دو خیالے ہر دو گمانے!
از شعلۂ من موجِ دخانے
ایں یک دو آنے آں یک دو آنے
من جاودانے من جاودانے!

صورت نپرستم من، بت خانہ شکستم من
آں سیل سبک سیرم ہر بند گسستم من

در بود و نبود من اندیشہ گماں ہا داشت
از عشق ہویدا شد ایں نکتہ کہ ہستم من

در دیر نیاز من در کعبہ نماز من
زنار بدوشم من تسبیح بدستم من

شاعری الفاظ کا طلسم ہے اور الفاظ و تراکیب کا حسن اور ان کا فنکارانہ استعمال ہی اس کو سحرِ حلال بنا دیتا ہے۔ درحقیقت کسی زبان میں کوئی دو لفظ پورے طور پر مترادف نہیں۔ کلام میں جہاں ایک لفظ کوئی معنی دے رہا ہے۔ وہاں دوسرا لفظ مکمل طور پر وہی مفہوم ادا نہیں کر سکتا باکمال ادیب ہر لفظ و ترکیب کے مزاج سے پوری طرح واقف ہوتا ہے۔

اقبال کے ہاں الفاظ کی یہ سحر آفرینی اوجِ کمال پر نظر آتی ہے۔ انہیں الفاظ پر اتنی قدرت ہے کہ انہوں نے بہت سے الفاظ کو نئے مفہوم عطا کیے ہیں، وہ فارسی محاورہ کا نہایت بے تکلفی سے استعمال کرتے ہیں اور ایسی ایسی تراکیب پیدا کرتے ہیں۔ جنہیں سن کر اہل ایران بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ ایک غزل کے چند اشعار سنئے ؎

چوں چراغِ لالہ سوزم در خیابانِ شما
اے جوانانِ عجم جانِ من و جانِ شما
غوطہ ہا زد در ضمیرِ زندگی اندیشہ ام
تا بدست آوردہ ام افکارِ پنہانِ شما
تا سنانش تیز تر گردد فرو پیچیدمش
شعلۂ آشفتہ بود اندر بیابانِ شما

یہ غزل حافظ شیراز جیسے مسلّم الثبوت استاد کی زمین میں لکھی گئی ہے۔ اور اہل نظر جانتے ہیں کہ دونوں ایک دوسرے سے کس قدر قریب ہیں۔

اے فروغِ ماہِ حسن از روئے رخشانِ شما
آبروئے خوبی از چاہِ زنخدانِ شما
عزمِ دیدارِ تو دارد جانِ بر لب آمدہ
باز گردد یا بر آید چیست فرمانِ شما
دل خرابی می کند دلدار را آگہ کنید
زینہار اے دوستاں جانِ من و جانِ شما

حافظ کی غزل کے چودہ قافیوں میں سے اقبال نے صرف ایک قافیہ "جان" استعمال کیا ہے۔ اور وہ بھی جانِ من و جانِ شما" کی ترکیب لانے کے لئے۔ جس چابکدستی سے اقبال نے اسے استعمال کیا ہے اس کی داد نہیں دی جا سکتی۔

نظیری کی ایک مشہور غزل ہے۔

گریز در از صفِ ما ہر کہ مردِ غوغا نیست
کسے کہ کشتہ نشد از قبیلہ ما نیست

اس کے جواب میں اقبال کے چند اشعار ملاحظہ فرمایئے:-

زخاکِ خویش طلب آتشے کہ پیدا نیست
تجلّی دگرے درخور تماشا نیست!
نظر بہ خویش چناں بستہ ام کہ جلوۂ دوست
جہاں گرفت و مرا فرصتِ تماشا نیست
غلام ہمت آں رہروم کہ پا نگذاشت
بہ جادۂ کہ دراں کوہ و دشت و دریا نیست

الفاظ کا بہ فصیح اور فنکارانہ استعمال اس کے بعد ان کے ترنم اور لوچ سے شعر میں موسیقی پیدا کرنا ایسا ہنر ہے جو شعر کے حسن و تاثیر میں بے بہا اضافہ کرتا ہے۔ شعر کا پہلا تاثر اس کا صوتی تاثر ہوتا ہے۔ جو ہمارے وجدان کو براہ راست متاثر کرتا ہے۔ اس سے ذہن شعر کے معنوی تاثر کو قبول کرنے کے لئے تیار ہو جاتا ہے۔ اقبال کے ہاں الفاظ کا ترنم بھی بدرجہ اتم پایا جاتا ہے۔

شوقِ غزل سرائے را رخصتِ ہاؤ ہو بدہ
باز بہ رند و محتسب بادہ سبو سبو بدہ

شام عراق و ہند و پارس خو بہ نبات کردہ اند
خو بہ نبات کردہ را تلخیٔ آرزو بدہ
مردِ فقیر آتش است میری و قیصری خس است
فال و فرِ ملوک را حرفِ برہنہ بس است

اسلوب میں اقبالؔ اساتذہ فارسی سے بہت متاثر ہیں۔ انہوں نے حافظ کے سحرِ بیاں کو اپنا سحرِ کلام بنا لیا ہے غزلوں پر غزلیں حافظ ہی کی زمینوں میں ہیں۔ چونکہ ان کا موضوع حافظ کے موضوع سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ اس لئے جو شخص حافظ کے کلام پر بھی نظر رکھتا ہے وہ اقبالؔ کی غزلوں سے خاص طور پر لطف اندوز ہوتا ہے۔ اقبالؔ نے حافظ کی بعض غزلوں کی ردیفیں بدل کر ان کی زمینوں کو آسمانوں پر پہونچا دیا ہے۔ حافظ کی ایک مشہور غزل ہے:۔

ایں خرقہ کہ من دارم در رہن شراب اُولیٰ

اقبالؔ نے اسی زمین میں "اُولیٰ" کی جگہ آخر رکھ کر اردو میں ایسی غزل لکھی ہے جو صوفی تاثر سے لبریز ہے:۔

افلاک سے آتا ہے نالوں کا جواب آخر
اٹھتے ہیں حجاب آخر کرتے ہیں خطاب آخر
میں تجھ کو بتاتا ہوں تقدیرِ اُمم کیا ہے
شمشیر و سناں اوّل طاؤس و رباب آخر

قدیم شعرا اپنے کلام میں صنائع بدائع کا اس قدر اہتمام کرتے تھے کہ یہ لفظی رعایتوں کا گورکھ دھندا بن کر رہ گئی تھی یہاں تک کہ عرفی و نظیری جیسے معنی پرست شعرا بھی ان کا التزام کئے بغیر نہ رہ سکے جس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ شعر میں جذبے کی کمی آجاتی ہے۔ اور شعر حسین الفاظ کا ایک ایسا نگار خانہ بن جاتا جو دیکھنے میں تو آنکھوں کو خیرہ کر دیتا لیکن اس کے اندر کچھ بھی نہ ہوتا۔

اقبال کے ہاں جذبے کی فراوانی ہے۔ اس لئے صنائع بدائع کا التزام نہیں الفاظ کی موسیقیت اور ان کی در و لبست کا لحاظ انہوں نے ہمیشہ رکھا ہے نئی نئی تشبیہات و تراکیب کے علاوہ وہ محاکات و تلمیحات سے بھی بہت کام لیتے ہیں۔ محاکات کے لئے جس بلندیٔ تخیل کی ضرورت ہے اس سے وہ بدرجۂ اتم بہرہ ور ہیں۔ اور جس خوبی سے وہ قدرتی مناظر اور باطنی واردات کو خارجی پیکر عطا کرتے ہیں۔ اس سے محاکات کا پورا پورا حق ادا ہوتا ہے۔ تلمیحات کے لئے ایک وسیع ذہنی پس منظر کی ضرورت ہے۔ اقبال کی نظر مشرقی و مغربی زبانوں کے ادب کے علاوہ فلسفہ، نفسیات اور تاریخ پر بھی تھی اسی لئے ان کے ہاں تلمیحات کی غیر معمولی فراوانی نظر آتی ہے اور فارسی و اردو کے کم ہی شاعر اس حیثیت سے ان کا مقابلہ کر سکتے

ہیں۔ انہوں نے تلمیحات کو ایسی معنوی وسعت عطا کی ہے۔ کہ یہ ہمارے ادب میں علائم کا درجہ حاصل کر چکی ہیں۔ مثلاً

نہ سلیقہ تجھ میں کلیم کا نہ قرینہ تجھ میں خلیل کا
میں ہلاکِ جادوئے سامری تو قتیلِ شیوۂ آذری

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغِ مصطفوی سے شرارِ بولہبی

نے مہرہ باقی نے مہرہ بازی
جیتا ہے رومی ہارا ہے رازی

زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
طریقِ کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی

شانِ خلیل ہوتی اس کے کلام سے عیاں
کرتی ہے اس کی قوم جب اپنا شعار آذری

بانشہ درویشی در ساز و مادام زن !!
چوں پختہ شوی خود را بر سلطنتِ جم زن

اگر تاج کئی جمہور پوشد
ہماں ہنگامہ ہا در انجمن است
نماند ناز شیریں بے خریدار
اگر خسرو نباشد کوہکن ہست

داخلی محاسن میں سب سے پہلی چیز فنی خلوص ہے کیونکہ وہ

شاعری کو اپنے ما فی الضمیر کے اظہار کا ذریعہ خیال کرتے ہیں۔

نقش ہیں سب ناتمام خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر

وہ اس بات پر فخر کرتے ہیں کہ انہوں نے اپنے فن کے ذریعہ ملک و ملت کی بیش بہا خدمات انجام دی ہیں۔

میں بندۂ ناداں ہوں مگر شکر ہے تیرا
رکھتا ہوں نہاں خانۂ لاہوت سے پیوند
اک ولولۂ تازہ دیا میں نے دلوں کو
لاہور سے تا خاکِ بخارا و سمرقند

اسی خلوص کی بدولت اقبالؔ کی شاعری ہمیشہ ارتقا پذیر رہی اور ان کی شاعری ان بلندیوں تک جا پہونچی جہاں اس کی سرحدیں پیغمبری سے مل جاتی ہیں۔

اسے خلوص فن کا نتیجہ سمجھئے یا جبلی صلاحیت کا کرشمہ کہ اقبالؔ کے انداز بیاں میں بے انتہا نکھار اور وضاحت پائی جاتی ہے اگرچہ وہ نہایت دقیق اسرار و رموز کی ترجمانی کرتے ہیں پھر بھی ان کے بیان میں کوئی الجھن، پیچیدگی یا ابہام دکھائی نہیں دیتا۔

خلوص فن اور جلائے فکر کا لازمی نتیجہ شاعر کے فکر و بیاں میں ہم آہنگی ہے جو عظمت کلام کا سنگ بنیاد ہے

اقبالؒ کی آفاقیت کا مسئلہ

اقبالؔ کے خیالات سے کوئی اتفاق کرے یا نہ کرے مگر اقبالؔ کو بڑا شاعر سب ہی تسلیم کرتے ہیں۔ اعلیٰ شاعری کی کونسی خصوصیات ہے۔ جو اقبالؔ کے ہاں نہیں ہے فکر کی بلندی و پختگی، تخیل کی وسعت اور گہرائی، جذبات کا خلوص اور پاکیزگی، حسن ادا اور موسیقی۔ مگر کونسی چیز سب سے نمایاں ہے۔ میرا تاثر تو یہ ہے کہ فکر، اقبالؔ کی شاعری کی نمایاں ترین خصوصیت ہے۔ اقبال کا کلام پڑھتے ہوئے ایسا محسوس ہوتا ہے۔ کہ اس میں جذبات اور تخیل دونوں فکر کے تابع ہیں۔ اور شاید یہی وجہ ہے کہ سستی جذباتیت یا سطحیت اقبال کی شاعری میں کبھی نظر نہیں آتی اور نہ بے مہار و بے اساس تخیل و موشگافی ہی نظر آتی ہے یہی پختگی و بلندیٔ فکر ہے جو اقبال کو دنیا کے تمام بڑے شعراسے ممتاز کرتی ہے۔ اور اقبالؔ بناتی ہے۔ بانگ درا کو اقبال کی نمائندہ تصنیف کیوں نہیں قرار دیا جاتا اس کی وجہ یہ ہے کہ گو شاعر کی حیثیت سے اقبالؔ کی عظمت بانگ درا میں بھی کئی مقامات پر ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن اس میں فکر کا وہ عنصر بہت کم ہے۔ جو اقبالؔ کا اصل طرہ امتیاز ہے۔ بلا شبہ اقبال کا نمائندہ نثرین

مجموعہ اردو میں بالِ جبریل ہے۔ اور فارسی میں جاوید نامہ ہے۔
فکر کی فراوانی نے اقبال کے بارے میں یہ عام خیال پیدا
کر دیا کہ وہ ایک باقاعدہ فلسفی ہیں جس کا ایک مستقل نظامِ فلسفہ
ہے بات صرف یہ ہے کہ ہر بڑے شاعر کی طرح اقبال کا بھی تصور
حیات و کائنات تھا اور چونکہ اس تصور کو اقبال نے جزئیات کی
تصریح کے ساتھ پیش کیا اس لئے انہیں اصطلاحی معنوں میں فلسفی
قرار دیا جا سکتا ہے ویسے کچھ اس میں اقبال کی مابعد الطبیعیات
سے دلچسپی کو بھی دخل ہے۔ یہ دلچسپی ان کی شاعری میں بھی نہ چھپ سکی
چنانچہ تصورِ مکاں اور زماں اور تصورِ خودی خالص مابعد الطبیعی
نوعیت رکھتے ہیں۔ اور یہیں سے ہماری مشکلات شروع ہوتی ہیں۔
اس حیثیت سے اقبال کی آفاقیت تسلیم کہ ان کا پیغام عالمگیر
اور ساری انسانیت کے لئے ہے۔ اور ان کا تصورِ حیات وسیع ہے
لیکن اس حقیقت کو مانے بغیر بھی چارہ نہیں کہ فکر و علمیت کا غلبہ
اتنا زیادہ ہے کہ اسے اچھی طرح سمجھنے کے لئے بڑی کد و کاوش وسعت
مطالعہ کی بھی ضرورت ہے۔ اور یہ ہر ایک کے بس کی بات نہیں۔ اس
لئے اقبال کے قارئین دائرہ محدود ہو جاتا ہے۔ ویسے تو ہر شاعر
اور ہر ادیب کا مطالعہ ایک خاص ذخیرۂ معلومات کا متقاضی ہوتا ہے
مثلاً زبان اور اس کے مزاج سے واقفیت اور روایات اور علامات
سے آگاہی بہر حال لازمی ہے کہ اس کے بغیر سمجھ ہی میں نہیں آ سکتا

لیکن بخلاف اور شعرا کے اقبال کے افکار و خیالات کو سمجھنے کے لئے اس کے علاوہ اور بہت کچھ جاننے کی بھی ضرورت ہے۔ جیسے فلسفہ و ما بعد طبیعیات، تاریخ و سیاست، عمرانیات، و معاشیات حدیث و علم کلام وغیرہ۔ اس علم کے بغیر اقبال کا مطالعہ کرنے سے افکار اقبال کا محض سرسری اندازہ ہی ہو سکتا ہے۔ جو غلط فہمی پر منتج ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اس قسم کی غلط فہمیاں اقبال کے بارے میں بھی پائی جاتی ہیں۔ کوئی انہیں رجعت پسند کہتا ہے کوئی ترقی پسند، کوئی اشتراکی، کوئی فسطائی، کوئی صوفی کوئی تصوف دشمن غرض جتنے منہ اتنی باتیں، یہ اختلاف کچھ اسوجہ سے نہیں ہے کہ اقبال کے اظہار میں کوئی خامی یا ابہام ہے۔ نہیں بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اقبال کے خیالات و افکار ایک کل کی سی حیثیت رکھتے ہیں اور کلی حیثیت سے ہی مطالعہ چاہتے ہیں۔ اور اس کے لئے خاصی علمیت کی ضرورت ہے۔ اس طرح وہی بات جو اقبال کی عظمت کی ضامن ہے یعنی بلندی و وسعت فکر انہیں ایک عامی کی دسترس سے دور بھی کر دیتی ہے۔ اور اگر یہ صحیح ہے کہ آفاقی شاعر وہ ہے جس سے ہر زمانے میں سمجھ بوجھ والا طبقہ لطف اندوز و متاثر ہو سکے تو اقبال کی شاعری میں آفاقیت کچھ ہے اور کچھ نہیں ہے عمومی نقطۂ نظر سے اقبال کا درسِ خودی، جس سے انساں کی قوت ارادی و قوت عمل کے لامحدود امکانات کا تصور

وابستہ ہے۔ کسی قدر مبالغہ آمیز ہی سہی لیکن ایک آفاقی چیز ضرور ہے اور ہر کسی کو اپیل کر سکتی ہے مگر خودی کا وہ تصور جس پر اقبال کی فکر کی تمام امارت کھڑی ہے۔ ایک پیچیدہ اور مغلق چیز ہے جو صرف ماہرین فلسفہ مابعد الطبیعیات کی ہی سمجھ میں آ سکتی ہے۔ دوسروں کے بس کی نہیں، یہی بات تصور عشق پر صادق آتی ہے اس کا عام مفہوم تو سمجھ میں آتا ہے لیکن جب اس کے ڈانڈے برگساں کے تخلیقی ارتقا و وجدان اور نطشے کے میلان اقتدار سے جا ملتے ہیں تو ہم پھر منہ دیکھتے رہ جاتے ہیں کہ یہ سب کیا ہے۔ تصور زماں تو ان سب سے پیچیدہ چیز ہے، اس کا ذکر ہی کیا اس طرح ان کے کلام میں احادیث نبوی، اسلامی فلسفہ و حکمت، متکلمین و حکما کے شہپارے، صوفیہ و ائمہ کے خیالات، اہل عرفان اور ارباب کشف کے مقامات و احوال کی طرف جا بجا اشارے اور گذشتہ ساڑھے تیرہ سو سال میں اسلام کی آغوش میں پلنے والی مذہبی، علمی، سیاسی، اور ذہنی تحریکوں کو تاریخ، اقوام عالم کے قدیم و جدید ہیجانات، ملل و مذاہب کا جدید ارتقاء، خلافت سلطنت اور ملوکیت کا عروج و زوال، مغرب اور حکماء مغرب کے نظریئے اور تصورات، غرض انسانی تہذیب و تمدن کے تمام اہم پہلوؤں پر حکیمانہ تبصرے ملتے ہیں۔ جن سے واقفیت کلام اقبال کے مقصود تک پہنچنے کے لئے ضروری ہے۔ یوں تو اقبال کا نام

سن کر یا ان کے کلام کو پڑھ کر بہت سے لوگ سر دھنتے ہیں۔ اور واہ واہ کرتے ہیں، مگر ان میں زیادہ تر ایسے ہیں جو فیشن اور نمائش کی خاطر ایسا کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبالؔ کا سارا کلام پڑھنے کے بعد ایک سیدھی سادھی بات جو ایک عام آدمی کی سمجھ میں آتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ انسان اپنی قوتوں اور صلاحیتوں کو پہچانے اور ان سے کام لے، خدا اور اس کے رسولؐ سے عشق رکھے۔ اسلامی تعلیمات کی حرکی روح کو سمجھے اور اس پر عمل کرے۔ تو وہ حقیقت میں خدا کا جانشین بن سکتا ہے۔ اور اپنی تقدیر کا آپ مالک بن سکتا ہے۔ اس کے علاوہ جو کچھ وہ اقبال کے خصوصی اسکالروں کے لئے مختص ہے، اسی لئے فہم عامہ کا سوال نہیں اٹھانا چاہئے۔ اقبالؔ کی آفاقیت اسی مرکزی بات کو شاعرانہ طور پر پیش کرنے میں پنہاں ہے۔ یہ کہ فلسفیانہ نکتہ آفرینیوں کے حجابوں میں۔

اقبالؔ کے کلام کا وہی حصہ میری رائے میں آفاقی ہے۔ جس میں فلسفیانہ نکتہ طرازیاں نہیں ہیں کیونکہ اسی کلام میں شعریت ہے وہی عام فہم بھی ہے اور اسی میں عالمگیر اپیل بھی ہے۔ علمیت اور فکر سے انگریزی کے مشہور شاعر ملٹن کا کلام بھی بوجھل ہے۔ لیکن اقبالؔ کو ملٹن پر اس لحاظ سے ضرور فوقیت حاصل ہے۔ کہ جہاں ملٹن کی شاعری کی بنیاد صرف تخیل پر ہے

وہاں اقبال کی شاعری نے سوز و خلوص نے ایک تڑپ پیدا کر دی ہے۔ واقعہ کچھ یوں معلوم ہوتا ہے کہ انسانیت کی پستی اور قوم کے درد نے ان کی فکر کو اکسایا لیکن جب فکر کو حرکت آئی تو ان کے سارے ذہن پر اسی کا راج ہو گیا۔ ہر ہر بات کو سوچنا سمجھنا، تولنا، پرکھنا شروع ہوا اور حیات و کائنات اور اس کے مختلف مظاہر کے بارے میں خیالات متعین ہونے لگے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زندگی اور اس کے مسائل تک اقبال فکر کے ذریعے سے پہونچے، احساس و تجربہ کے ذریعہ سے نہیں، مگر جن نتائج پر وہ پہونچے ان پر اس شدت سے انہیں یقین تھا۔ کہ یہ یقین بجائے خود ایک احساس کا بدل بن گیا۔ اور اسی یقین کی وجہ سے ان کی باتوں میں ایک وزن پیدا ہو گیا۔ مگر میرا خیال ہے کہ وہ اثر پیدا نہ ہو سکا، جو ایک محسوس شدہ تجربے یا تاثر کے موثر اظہار سے پیدا ہوتا ہے۔ حال اور قال میں فرق تو ہونا ہی ہے۔ ہاں جب کبھی اقبال انحضرت صلعم کا ذکر کرتے ہیں۔ یا ملت اسلامیہ کی زبوں حالی و پستی کو محسوس کرتے ہیں اور اس کی ترقی کی تمنا کرتے ہیں تبھی ان کا انداز قال کا نہیں حال کا ہوتا ہے اور کلام کی تاثیر کئی گنا زیادہ ہو جاتی ہے قال اور حال کے اس نکتہ کی وضاحت رومی اور اقبال کے تقابلی مطالعہ سے بھی بہ آسانی ہو سکتی ہے دونوں کا تصور عشق بڑی حد تک یکساں ہے۔ لیکن

صاف محسوس ہوتا ہے کہ رومی اپنے تجربات واحساس کے راستے سے اس تصور تک پہنچتے ہیں اور اقبال فکر کے راستے سے، اسی لئے اقبال کے ہاں وہ مستی وسرشاری، وہ وارفتگی، وہ بیخودگی وہ سیلابی کیفیت نہیں پائی جاتی۔ جو رومی کے ہاں ملتی ہے۔ تجربہ وتاثر کی شاعری میں جو عالمگیر اپیل ہوتی ہے۔ وہ خیالات وافکار کی شاعری میں نہیں ہو سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ جب اقبال پیچ وتاب رازی کے زیر اثر شعر کہتے ہیں تو خشک و بے مزہ فلسفہ طرازی ہوتی ہے۔ اور جب سوز وساز رومی کے زیر اثر تو تیغ بر آبدار، اور یہی حصہ کلام آفاقی کہلانے کا مستحق ہے۔ کیونکہ یہ پر از تاثیر ہے۔ اور اس کی اپیل عام ہے۔ منظوم خیالات وافکار بطور ضرب المثل اور قابل حوالہ نکات (QUOTABLE MAXIMS) کے تو خواب ہوتے ہیں لیکن ان کا خطاب زیادہ تر پڑھنے والوں کے دماغ سے ہوتا ہے۔ نہ کہ دل سے، اس بات کی وضاحت کے لئے، "ساقی نامہ" پر نظر ڈالئے یہ اقبال کی بہترین نظموں میں سے ایک ہے لیکن اس کا سب سے زیادہ اثر انگیز اور کامیاب حصہ وہ نہیں ہے جہاں زندگی، موت اور خودی کے مسائل چھیڑے گئے ہیں، بلکہ یہ ہے

شراب کہن پھر پلا ساقیا — وہی جام گردش میں لا ساقیا
مجھے عشق کے پر لگا کر اڑا — مری خاک جگنو بنا کر اڑا
خرد کو غلامی سے آزاد کر — جوانوں کو پیروں کا استاد کر
ہری شاخ ملت ترے نم سے ہے — نفس اس بدن میں ترے دم سے ہے
تڑپنے پھڑکنے کی توفیق دے — دل مرتضٰی سوز صدیق دے
جگر سے وہی تیر پھر پار کر — تمنا کو سینوں میں بیدار کر
ترے آسمانوں کے تاروں کی خیر — زمینوں کے شب زندہ داروں کی خیر
جوانوں کو سوز جگر بخش دے — مرا عشق میری نظر بخش دے
مری ناؤ گرداب سے پار کر — یہ ثابت ہے تو اس کو سیار کر
بتا مجھ کو اسرار مرگ و حیات — کہ تیری نگاہوں میں ہے کائنات
مرے دیدۂ تر کی بے خوابیاں — مرے دل کی پوشیدہ بیتابیاں
مرے نالۂ نیم شب کا نیاز — مری خلوت و انجمن کا گداز
امنگیں مری آرزوئیں مری — امیدیں مری جستجوئیں مری
مری فطرت آئینۂ روزگار — غزالان افکار کا مرغزار
مرا دل مری رزمگاہ حیات — گمانوں کے لشکر یقیں کا ثبات
یہی کچھ ہے ساقی متاع فقیر — اسی سے فقیری میں ہوں میں امیر
مرے قافلے میں لٹا دے اسے — لٹا دے ٹھکانے لگا دے اسے

اس حصہ نظم میں اقبال کی قلبی کیفیت اور تڑپ نے تاثیر پیدا کی ہے اور ممکن نہیں کہ کوئی اسے پڑھے اور متاثر نہ ہو

اب ذرا مقابلے کے لئے ان اشعار کو بھی دیکھئے۔

یہ موج نفس کیا ہے، تلوار ہے
خودی کیا ہے، تلوار کی دھار ہے
خودی کیا ہے راز درون حیات
خودی کیا ہے بیداریٔ کائنات
خودی جلوہ بدمست و خلوت پسند
سمندر ہے ایک بوند پانی میں بند
اندھیرے اجالے میں ہے تابناک!
من و تو سے پیدا من و تو سے پاک!
ازل اس کے پیچھے ابد سامنے
نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے

وغیرہ، یہ پڑھتے ہوئے ہم ہر شعر پر رک کر سوچنے اور سمجھنے کی کوشش میں لگ جاتے ہیں۔ کچھ سمجھ میں آتا ہے کچھ نہیں آتا، غرض دماغ کو حرکت ہوتی ہے دل کو نہیں کیونکہ ایسے مقامات پر مفکر اقبالؔ شاعر اقبالؔ پر حاوی ہے۔

علمیت اور فکر کے غلبے نے اقبالؔ کے کلام پر جو اثرات پیدا کئے ہیں۔ ان کا سرسری سا جائزہ ہم لے چکے ہیں۔ آیئے اب ایک اور نکتہ پر غور کریں، اقبال کی رفعت تخیل اور بلندی فکر

نے انہیں ایسے اونچے مقام پر پہونچا دیا۔ کہ ایسا معلوم ہوتا ہے
کہ وہ ہماری اس دیکھی بھالی دنیا اور اس کی مادی جذباتی
زندگی سے قطع نظر کر کے اونچے اونچے بادلوں میں بیٹھے حکیمانہ
مشورے عمومی انداز میں دے رہے ہیں اور اتر کر ہمارے
آپکے مابین نہیں آتے ہمارے روزمرہ کے دکھ درد اور لطف
و مسرت، ہمارے روزمرہ کے تجربات و مشاہدات، میں شریک
نہیں ہوتے، نہ ہمارے ساتھ ہنستے ہیں نہ ہمارے ساتھ روتے
ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال دنیا کے تصورات اور فکر
و تخیل کی لطیف دنیا ہے۔۔۔ جہاں مادی زندگی خال
خال ہے۔ وہاں فرشتے حوریں، ابلیس اور مختلف لوگوں کی
روحیں تو بہت ہیں۔ مگر گوشت پوست کے انسان نہیں
ہیں۔

اقبال کا انسان کامل

انسان کامل کا تصور اقبال کے فلسفہ کا نچوڑ ہے اور یہی ان کی شاعری کا اساس۔ اقبال نے انسان کے کردار کو ابھارنے میں اپنی شاعری کے ہلکے اور تیکھے دونوں ہی رنگ استعمال کئے ہیں اور اپنے فلسفہ کے تانے بانے ہیں بن کر اسلام کی "اصل روح" اور اس کے ملبذر اقتدار کو ایک لڑی میں پرو دیا ہے۔ خودی، عشق اور فقر دونوں ان کے مقامات فکر ہیں۔ مگر فلسفے کی موشگافیوں اور مسائل کو سمجھنے کے ساتھ ساتھ ان عوامل پر بھی ایک نظر ڈالنا ضروری ہے جنہوں نے اقبال کو امتیاز بخشا۔

اقبال کو جو عہد ملا اس میں صحت مند اور غیر صحت مند دونوں ہی عناصر پوری شدت کے ساتھ ایک دوسرے کے ساتھ دست وگریباں تھے قومی زوال تو آہی چکا تھا مگر اسے مسخر کرنے کی تدابیر بھی ہو رہی تھی، سر سیدؔ نے قوم کے مرض کا حل سوچا تھا۔ اور اس کے لئے بڑا کام کیا۔ حالیؔ، شبلیؔ، اور اکبرؔ نے اُس کام کو آگے بڑھایا اور ان سب اکابر

نے مسلمانوں کے زوال کے اسباب پر سوچنا شروع کیا اور اپنے اپنے فکر و فن سے قوم کی اصلاح و تعمیر کی تدابیر بتائیں۔ بڑا سوال یہی تھا کہ نئے علوم اور نئی روشنی سے مسلمانوں کا گریز ختم ہو۔ حالی نے ماضی کا افسانہ چھیڑا اور نئے عہد کا ترانہ بھی سنایا، مقصود یہی تھا کہ قوم کو نئے برگ و بار نصیب ہوں اور وہ پھر فاتح عالم بنے کا کردار ادا کر سکے اسی طرح شبلی اور اکبر کا کام تھا۔ یہ سب کوششیں احیائے ملی میں بڑی ممد ثابت ہوئیں۔ اقبال نے ان دردمندانِ قوم کی جلائی ہوئی مشعل کو اور اور زیادہ فروغ دیا۔

اقبال شروع ہی سے قوم کے درد سے آشنا اور دلگیر تھے اور مداوا کی تلاش میں تھے۔ ابتدائی کام میں بھی اصلاح کا پیغام اور قوم کو ابھارنے کی صدا گونجتی سنائی دیتی ہے کچھ اور حساس لوگ بھی شعر کے وسیلے سے قوم کی اصلاح دار تقا کا کام لے رہے تھے مگر ان میں بھی اقبال ممتاز نظر آتے ہیں۔ "بانگِ درا" کے مطالعہ سے یہ بات توبخوبی سمجھ میں آتی ہے کہ اقبال کو قوم کی آتی ہے کہ اقبال کو قوم کی زبوں حالی نے بہت بیچین کر رکھا تھا مگر درد کا درماں کیا ہونا چاہیئے اس کی صحیح راہ سجھائی

نہ دیتی تھی۔ تاریخ، فلسفہ اور دینیات، ان سب کو اقبال نے ٹٹولا، مگر کلام میں جو گرمی اور روشنی بعد کو پیدا ہوئی۔ اس کا سراغ ابتدا میں کم ہی نظر آتا ہے، گو صبح صادق کی کرن دکھائی دینا شروع ہو گئی تھی۔ مدعا یہ ہے کہ یہ دور تلاش تجسس کے عالم میں گزرا۔

تم بتاؤ راز جو اس گنبدِ گرداں میں ہے
موت اک چبھتا ہوا کانٹا دلِ انساں میں ہے

مگر دیگر مصلحوں کے مقابلے پر اقبال کی سوچ مختلف تھی اور خود اپنے قول کے مطابق خودی کا تصور ان کے سفر انگلستان سے قبل ہی ذہن میں مرتب ہونا شروع ہو گیا تھا۔ خودی کی تلقین سے انہیں قوم کی اصلاح کی راہ نظر آئی تھی، چنانچہ قیام یورپ کے دوران جب ڈاکٹریٹ کے لئے مقالہ تحریر کرنا شروع کیا تو اس میں بھی انہوں نے اپنے اس نقش اول کو شامل کر لیا تھا۔ مگر اس خیال کو پختگی اور بلوغ بعد کو پہونچا یہ کیا عناصر تھے اس کا ذکر آئندہ سطور میں آئے گا۔

ہمیں معلوم ہے کہ اقبال نے فارسی کی ابتدائی تعلیم مولانا امیر حسن سے حاصل کی۔ قیاس ہے کہ رومی کی مثنوی سے ذوق بھی اس دور میں پیدا ہوا ہوگا۔ چنانچہ بعد میں تو انہوں نے رومی کو اپنا پیرو مرشد معنوی قرار دے ہی لیا تھا۔ ممکن ہے ان کے ذہنی خلجان کو رفع کرنے میں رومی نے رہنمائی کی ہو۔ کیونکہ وہ انسانی ارتقاء

مادی و روحانی دونوں کے قائل اور قوتِ عمل کے شیدہ تھے۔ وہ انسان کے جمادات سے نباتات تک اور پھر حیوانات ارتقا کو کافی نہ سمجھتے تھے۔ بلکہ ملائک حتیٰ کہ مسجود ملائک تک انسان کے عروج کو دیکھنا چاہتے تھے۔

لیکن اقبال کی سب سے بڑی تحریک خود تفہیم قرآن سے پیدا ہوئی کیونکہ وہی بتاتا ہے کہ انسان کی برگزیدگی کا مقام کیا ہے۔ اور وہ نیابت الٰہی کا کیوں سزاوار ہے یہ سب باتیں اقبال کے فکر میں موجود تو تھیں مگر لاشعوری طور پر مغرب میں پہونچکر انہیں مادہ کی سربلندی دکھائی دی۔ معاشی عروج نظر آیا مگر ساتھ ہی اخلاقی پستی بھی مشاہدہ کی، یہاں انہیں اصلاحی تحریکات اور سیرت سازی کے مواد پر بھی عبور حاصل ہوا۔ تیسرا عنصر جس نے فکر اقبال پر اثر ڈالا تھا ابن عربی کے خیالات تھے۔ اپنے مقالے کی تحریر کے وقت انہیں تصوف کی تباہ کاریوں کا بھی علم ہوا۔ اور انہوں نے اسے زوال ملت اسلامیہ کا ایک سبب مانا، مغرب کے مشرق پر تباہ کن اثرات بھی ان کی نظر میں آئے اور ان تمام باتوں پر غور و فکر کا سلسلہ جاری رہا، یہی چیزیں بصیرتِ اقبال کی اساس بنیں۔

اقبال نے تصوف کو ہی مسلمانوں کی تباہی کا اصل سبب مانا ہے، خاص کر وحدت الوجود جس نے مسلمانوں کو بڑا نقصان پہنچایا۔ یہ مسئلہ خالصتاً عجمی نژاد ہے۔ ایران سے ہوتا ہوا ہندوستان

میں داخل ہو جاتا ہے۔ شعراء اور صوفیائے اس کے خاص طور پر شائق بلکہ مبلغ تھے۔ میر درد کا یہ شعر اس فلسفہ کی ایک مختصر تفسیر ہے

جگ میں آکر اِدھر اُدھر دیکھا
تو ہی آیا نظر جدھر دیکھا

رفتہ رفتہ یہ عوام پر چھانے لگا۔ اور وہ عمل اور جہادِ زندگی کے میدان سے دور ہٹنے لگے۔ دنیا کو کارزارِ سیاحت سمجھنے کے بجائے اسے ہیچ اور صرف گزشتنی شے ماننے کی دھن ہر ایک پر سوار تھی ہر ایک اسے فریب اور دامِ خیال ہی سمجھتا تھا۔

ہستی کے مت فریب میں آجائیو اسدؔ
عالم تمام حلقۂ دامِ خیال ہے

اس پر اقبالؔ نے اپنے ایک خط میں یہ احساس ظاہر کیا ہے۔
"ہندی اور ایرانی صوفیہ میں سے اکثر نے مسئلہ فنا کی تفسیر فلسفہ ویدانت اور بدھ فلسفہ کے زیر اثر کی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اس وقت عملی اعتبار سے ناکارہ ہے۔ میرے عقیدے کی رو سے یہ تفسیر بغداد کی تباہی سے بھی زیادہ خطرناک ہے۔"

اس فلسفہ میں اپنی ہستی کو بھلا دینا اور مایا سے دامن بچا کر نکل جانا ہی کمالِ حیات مانا گیا ہے۔ یعنی دنیا میں سے کم سے حصہ لینا ایک نیکی شمار ہوئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ عام مسلمانوں کے قوائے ستی

مضمحل ہو گئے۔ مذہبی حلقہ ہی نہیں سارا معاشرہ فراریت کا شکار ہو گیا۔ اس کے نتائج سن ستاون کے انقلاب تک ہی محدود نہ رہے بلکہ اس کے بعد بھی مسلمانوں کی رہی سہی قوت اسی تعطل و مجہولیت کی نذر ہو گئی۔ مسلمان ان قدروں سے دور ہو گئے جو دنیا میں خواجگی و سربلندی کا موجب بنتی ہیں۔ معاشرہ کے اس آشوب میں معاشی تار و پود بھی بکھر گیا اور مسلمان قنوطیت کے قبضے میں چلے گئے۔ اگر قومی یاسیت کی تصویر دیکھنی ہو تو اردو پر شاعری پر نظر ڈالیے میر سے فانی تک ہر شاعر یہی زہر ناک نشتر شعوری یا لاشعوری طور پر جسم ملت میں پیوست کرتا نظر آتا ہے۔ اقبال کی تمام تحریریں اس فلسفہ اور اس سے پیدا شدہ نتائج کے خلاف ایک جہاد ہیں۔ مگر انہوں نے اس کا مداوا بھی بتایا ہے۔ اور انسان کامل کا تصور ہمارے سامنے رکھا ہے۔ جس کے لئے خودی کو بیدار کرنا پہلی منزل ہے۔

تصوف کی ایک غلط تاویل توکّل و تقدیر بھی ہے۔ جب قوائے عمل مفلوج ہو جائیں تو مستقبل کی تاریکی حال میں بھی جھانکتی ہے ہر طرف بیکراں اندھیرا پھیل کر ترقی کی راہوں کو مسدود کر دیتا ہے۔ اور سکون یونہی ملتا ہے۔ کہ اپنی بے عملی کے نتیجوں کو کسی اور کے سر تھوپ دیں اور عمل کے بجائے یہ کہکر بیٹھ رہیں۔

رات دن گردش میں ہیں سات آسماں
ہو رہے گا کچھ نہ کچھ گھبرائیں کیا

اقبال نے یورپ جاکر دیکھا کہ اس قسم کے حالات عیسائیت کو بھی پیش آئے تھے۔ ان کا مقابلہ کرنے کے بجائے وہ نیکی اور فلاح کا راستہ اسی میں سمجھنے لگے تھے کہ "بھیڑیں بن جاؤ" اگر کوئی بھیڑیا تمہاری ہڈیاں چبانا ہے تو چبانے دو، کان تک مت ہلاؤ، ورنہ بزرگی میں فرق آجائے گا۔ اس کے خلاف ڈارون کا انقلاب انگریز نظریہ "تنازع للبقا" کا سہارا لیکر نطشے نے ایک انقلابی آواز بلند کری اور اس غلامانہ اخلاق کے بجائے شاہانہ اخلاق، یعنی جرأت، تہوّر، زور، سختی، قوت اور پندار و اقتدار کو ہی زندگی کی اعلیٰ قدریں قرار دیا۔ وہ عیسائیت سے اس قدر نفور ہوگیا تھا کہ مذہب تو مذہب سرے سے خدا کے وجود سے بھی منکر ہوگیا۔ اور اس تفاخر کو ہی اخلاقیات کی اساس قرار دیا۔ اس نے جذبات میں آکر صرف جلالی اخلاق پر ہی اپنے فوق البشر کی سیرت استوار کی جس میں روحانیت اور بقا کا کوئی شائبہ نہ تھا۔ اس کی بہترین مثالیں ہلاکو، چنگیز، نپولین اور ہٹلر میں نظر آتی ہیں۔

جیسا کہ ابھی عرض کیا گیا کہ انسانِ کامل کے بارے میں اقبال کے فکر میں کچھ مدھم خطوط یورپ جانے سے قبل ہی پیدا ہونے

شروع گئے تھے۔ مگر جب خارجی تحریکات قوی ہوگئیں تو ان کی تمام تر توجہ اس مسئلہ پر مرکوز ہوگئی۔ اقبال اور دیگر مفکرین کے یہاں انسان کامل کے ارتقائی صفات میں کہیں کہیں مماثلت یا تطابق سا پیدا ہوگیا ہے۔ بعض ناقدروں نے اس کی غلط تاویل کی اور اقبال کے خالص اسلامی تصور کو مسخ کر دیا ہے۔ یہ غلطی اس لئے پیدا ہوئی کہ اسلام اور اسلامی مفکرین کے علاوہ کے نقش اول کو قابل توجہ نہیں سمجھا گیا۔ مگر اب فہم اقبال کا سلسلہ دراز تر ہوتا جارہا ہے۔ اور امید ہے کہ ان غلط تاویلات کی صحت ہوجائے گی۔ نطشے کا یہ خواص کے فوق البشر کی دو بنیادی صفات میں سے ہے۔ ڈارون مادی ارتقا کی طرف رہ نمائی کرتا ہے۔ اور برگساں زماں و مکاں کا ایک تصور پیش کرتا ہے یہ تینوں اقبال کے فکر سے قریب ہوگئے ہیں۔ ادھر ابن عربی کا روحانی ارتقاء رومی کا تصور عشق اقبال سے ہم آہنگ ہیں غرض یہ سب دھارے فکر اقبال میں آکر ملتے ہیں۔ مگر ان کا اصل سرچشمہ قرآن ہے۔

اقبال کا انسان کامل درحقیقت ایک ایسی بلند قامت شخصیت جس میں مادی اور روحانی ترقی کا ارتقا مکمل ہوتا ہے۔ اور جس میں اخلاقی اقدار کی بصیرت افروز آمیزش بھی نظر آتی ہے۔ وہ روح اور جسم کی دوائی کا قائل نہیں۔ بلکہ ان کی تفریق کو غلط سمجھتا ہے

اس میں جسمانی ارتقا کے بعد شعوری اور روحانی ارتقا بتدریج ظہور میں آتا ہے۔ یعنی وہ اسلام کی بہترین اقدار کا نچوڑ ہے۔ اس کے ارتقار کے مقامات اقبالؔ کے کمالِ فن سے متعین کئے ہیں اور اس کو زیادہ سے زیادہ سنوار کر اس مقام تک پہونچایا گیا کہ بعض کی خام خیالی اس کی لم کو نہیں پہچان سکی اور اس اسے ایک مثالی کردار کہہ کر چھوڑ دیا گیا ہے۔ بلکہ بعض نے تو یہاں تک کہا کہ اس کا وجود اس دینا میں محال ہے۔ آیئے اس پر غور کریں۔

اقبالؔ کے کلام سے انسان کامل کا ارتقا اس طرح ذہن میں آتا ہے:

۱۔ آدم یا انسان کی پیدائش اور انسان کی شکل میں اس کا تدریجی ارتقا۔

۲۔ شعور یا خودی کے وسیلہ سے ایگو کا نمود۔

۳۔ مادی اور اخلاقی رفعتوں کی تسخیر خودی کی عملی قوتوں سے۔

۴۔ خودی کا تکمیل سے روحانی ارتقا کی رفعت کا حصول، جو مقصد اول ہے۔

ان مقامات میں سے اکثر کی تشریح علوم جدیدہ کی روشنی میں کی جاسکتی ہے۔ مگر بعض نکات ایسے ہیں کہ سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اگر صرف سہارے سے کام لیا جائے تو اندیشہ ہے کہ مجموعی ہیئت

کو نقصان پہنچے، بہر کیف خودی کے باب میں خود اقبال کا ارشاد یہ ہے۔

زمانہ کے دریا میں بہتی ہوئی
ستم اس کی موجوں کا سہتی ہوئی
تجسس کی راہیں بدلتی ہوئی
دمادم نگاہیں بدلتی ہوئی
ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر
ہوئی خاک آدم میں صورت پذیر

خاک آدم میں صورت پذیر ہونے سے اور زمانے کے دریا میں بہتے رہنے سے ایک ارتقا پذیر انسان کی شکل ذہن میں ابھرتی ہے۔ یہ شکل اس انسان کی ہے جس میں ابھی خودی کا نشیمن نہ بنا تھا جس میں روح پھونکنے کے بعد سے ارتقا جاری تھا۔

قرآن حکیم کی روح سے انسان کے پتلے کو سڑی ہوئی کیچڑ سے بنایا گیا، پھر اس میں نفس، جو امر ربی تھا پھونکا گیا۔ پھر اس کے جسم سے حوا کا پیدا ہونا بھی ملتا ہے۔ انسان کو خدا اپنے نائب کا مقام عطا کرنا چاہتا تھا۔ اسی لئے اسے جب دیگر انواع اور فرشتوں پر فضیلت دینی مقصود ہوئی تو تو علم الاسماء دیا گیا۔ یہ علم الاسماء فرشتوں کے علم سے زیادہ تھا۔ اسی لئے ان پر فضیلت کا موجب بنا علم الاسماء کی توضیح اور تشریح

طوالت طلب ہے۔ اگر اس سے بحث نہ بھی کی جائے تو بھی یہ ماننا پڑتا ہے کہ انسان کو شعور سادہ حاصل ہوا یا اس میں خودی کی پہلی کیفیت پیدا ہوئی، اس کے جنت آدم، اور ابلیس کا مسئلہ بھی ہمارے سامنے آتا ہے۔ انسان نے جو پہلی حکم عدولی کی اور اپنے ارادے اور عمل کی آزادی کا اعلان کیا۔ وہ خودی کے پورے طور پر ملنے کی طرف اشارہ ہے۔ ہبوط آدم کے بارے میں اقبال الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید میں لکھتے ہیں

"جنت میں آدم کی زندگی دراصل انسانیت کے اس ابتدائی دور سے عبارت ہے جبکہ اس میں احساس خودی پیدا نہ ہوا تھا اور اس نے اپنے ارادے اور علم کی قوت سے ماحول سے مطابقت کرنا نہیں سیکھا تھا اس کا دل آرزو اور احتیاج کی خلش سے بیگانہ تھا۔ یہ واقعہ درحقیقت اس حقیقت کی یادگار ہے۔ کہ کس طرح انسان نے اپنے جبلی میلانات کے دائرے سے باہر قدم نکالا اور ایک آزاد اور با اختیار ایغو EGO کا مالک بنا۔ اس میں آگہی، وقوف، شک اور خلاف ورزی کی صلاحیت پیدا ہو گئی۔

ردمی بھی جمادات سے نباتات، حیوانات اور آخر میں انسان

تک کے ارتقا کا قائل ہے۔ بلکہ وہ روحانی رفعتوں اور بلندیوں تک انسان کی پہونچ تسلیم کرتا ہے۔

اگر علوم جدیدہ میں مادیئن کے ارتقا کے تصور ہم دیکھیں تو ڈاروِن گرمی سے کیچڑ پیدا ہونے اور پھر اس میں عناصر میں ظہور ترتیب سے ایک امیبا کے پیدا ہو جانے کا قائل ہے۔ اگرچہ اس میں ارادے کا کوئی دخل نہ تھا۔ پھر یہی امیبا پھٹ کر نر اور مادہ میں بٹ جاتا ہے۔ اور ارتقا کے مختلف حیوانی مدارج طے کرتا بندر سے انسان تک جسمانی ارتقا کر کے پہونچ جاتا ہے اس میں تنازع للبقا ہو یا قوتِ ارادہ بہر حال اسے شعور سادہ سے شعور ذات حاصل ہوا۔ اور انسان کہلانے کا مستحق ہوا۔ اس نظریہ میں اور قرآن کے نظریہ میں زاویہ نگاہ کے علاوہ بہت کم فرق ہے۔ وہ کسی خاص مقصد اور رفیع طاقت کو تسلیم کرنے کے بجائے ابتدا سے انتہا تک قیاسی کڑیاں ملا کر غلطی کر رہے ہیں۔ اسی لئے کہ وہ خدا کے وجود کو تسلیم کرنا پسند نہیں کرتے، شعور بھی جسمانی ارتقا یا القبول ہیگل، طبعی افعال کا نتیجہ ہے۔

قرآن اور علم جدید سے ہمیں یہ پتہ لگا کہ انسان کو خودی، شعور ذات، ایگو یا میں عطا ہونے ہی سے انسانیت کا درجہ ملا۔ ان سب لفظوں کے معنی میں فرق نہ ہوتے ہوئے بھی فرق ہے اس لئے کہ یہ لفظ خاص خاص زاویہ نگاہ کی تراشیدہ علامتیں ہیں جن سے

بعض خاص مفہوم ہی ذہن نشین ہوتے ہیں۔ اس میں اقبال کا تصور خودی ان سب کا مجموعہ بھی ہے۔ اور ان سے آگے بھی بعض معنی لئے ہوئے ہیں۔ تو سب سے پہلے "میں"۔ انا۔ یا ایگو کو اپنے طور پر سمجھ لینا چاہیئے۔ تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ آخر انسان کو لیا ملا جس سے جمادات یا جانوروں کی فہرست سے خارج ہوا۔ یا وہ چیز ہمارے اندر کیا ہے۔ جس کی ترقی پر اقبال اتنا زور دیتا ہے ہر شخص کے اندر ایک "میں" ہوتی ہے یہ "میں" پیدائش سے لے کر موت تک اس کے ساتھ رہتی ہے۔ (اور شاید اس سے آگے بھی) بچپن، جوانی اور بڑھاپے کے اکثر متضاد قسم کے واقعات ایک انسان اپنے ہی سمجھتا ہے۔ باوصف اس کے کہ اس کی شکل میں کافی تبدیلی ہی کیوں نہ آچکی ہو۔ اگر دو سال سے لے کر ساٹھ سال کی عمر تک کی مختلف تصویریں کسی کو دکھائی جائیں۔ تو عمل کے تسلسل کی طرح وہ ان کو اپنی ہی کہے گا۔ اس کا جواب یہ ہو گا کہ یہ میرے عکس ہیں"۔ تو شکل سے زیادہ عمل کا تعلق "میں"۔ سے ہوتا ہے عمل سے "میں" بنتی اور ارتقا کرتی رہتی ہے۔

یہ موجِ نفس کیا ہے تلوار ہے
خودی کیا ہے تلوار کی دھار ہے
خودی کیا ہے رازِ درونِ حیات
خودی کیا ہے بیداریٔ کائنات

پھر زندگی کے باب میں فرماتے ہیں:۔

دمادم رواں ہے یمِ زندگی
ہر اک شے سے پیدا رمِ زندگی
اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود
کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موجِ دود
من و تو سے ہے انجمن آفریں
مگر عینِ محفل میں خلوت نشیں

پھر آگے ارشاد ہے:

ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ تازہ ہے شانِ وجود
سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی
فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی

جتنے مختلف تجربات اور کشمکشوں سے اسے گذارا جائے گا۔ اتنی ہی اس میں وسعت پیدا ہوتی جائے گی۔ انسان نے بقول ڈیکارٹ جب سوچنا شروع کیا تھا تو اسے اپنے

وجود کا ادراک ہوا خودی کے اس ادراک سے اس نے خارج کو سمجھا، پرکھا اور برتا، اس شعور ذات سے انسان "جلب منفعت" دفع مضرت، یقین عمل و ذوقِ حیات عالیہ، یا نفسیات کی رو سے، شعور کائنات کرنے لگتا ہے۔ تو شعور کا یہ لفظ پھیل کر ذات سے نکل کر خارج پر چھا جاتا ہے۔ وہ سوچنے سے ہی اپنے آپ کو نہیں پاتا بلکہ عمل سے اپنا وجود ثابت کرتا ہے۔"

ہیوم شعور میں ایغو کو اس طرح مختلف ادراکات کے ذریعہ سمجھنا چاہتا ہے "جس کو میں اپنی ذات یا خودی کہتا ہوں جب اس کے اندر داخل ہو کر دیکھتا ہوں تو ہمیشہ سردی گرمی، روشنی تاریکی، محبت، نفرت، لذت والم۔ کسی نہ کسی خاص ادراک پر ہی پاؤں پڑتا ہے۔ بغیر کسی ادراک کے اپنی ذات کو کبھی نہیں پکڑ سکتا۔ نہ اس ادراک کے سوا کسی اور شئے کا مشاہدہ ہو سکتا ہے خودی ادراک کے مجموعے کا نام ہے۔ جو ہمیشہ بہاؤ میں رہتے ہیں

(ڈاکٹر میر ولی الدین)

اقبال خودی کو "وحدت وجدانی" یا شعور کا پہلا لفظ کہتا ہے جس سے "تمام انسانی تخیلات، جذبات، تمنیات، مستنیر ہوتے ہیں۔ یعنی شعور ذات حاصل ہو جانے سے انسان کے اندر آرزو جستجو اور عمل کی لگن پیدا ہوتی ہے۔ پھر یہ روشنی کی وہ کرن ہے۔ جس سے ہر چیز میں زندگی بھی پیدا ہوتی ہے۔ اور اسی

کے حصول کے لئے فکر اور عمل کا توازن بھی قائم ہو ۔ اس سے انسان میں توانائی بھی پیدا ہوتی ہے۔ اور حصول مقصد کی راہیں بھی ہموار ہوتی ہیں پھر یہ بذات خود "قوت خاموش" ہے جو کہ انسان کی منتشر قوتوں کا شیرازہ بند ہے۔ جب انسان تعین ذات کر کے عمل سے اپنی خودی کو وسعت بخشتا ہے۔ تو وہ ارتقا کرتا رہتا ہے۔ اس کے ارتقا کی بھی وہی بے مقصد یا با مقصد شکل تھی۔ جب سے وہ عرفان ذات تک پہونچا، پھر اس کے بعد وہ اپنی قوتوں کو اس سے بھی بلند تر مقاصد کے لئے استعمال کرنے کے لئے خودی کی دھار کو تیز کر کے آگے بڑھتا ہے اور جتنی بھی اس کی خودی میں کاٹ زیادہ ہوگی اتنی ہی یہ تیز ہوتی جائے گی۔

بڑھے جا یہ کوہ گراں توڑ کر
طلسم زماں و مکاں توڑ کر

اور پھر:

جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود
کہ خالی نہیں ہے یہ غیر از وجود

انسان جب تعین ذات کر کے عمل شروع کرتا ہے تو اس کے ادراکات میں وسعت پیدا ہوتی ہے۔ مگر اس وسعت میں بھی ایک وحدت ہوتی ہے جس کا مرکز خودی ہوتا ہے۔ یہ تمام

عوامل اور تحریکات انسان کے عمل کے ساتھ ساتھ خودی میں وسعت پیدا کرتی ہے۔ فرد مادی اور روحانی لحاظ سے بلند ہونے لگتا ہے۔

خودی وسعت یا ترقی کے لئے اقبال تین باتوں کو بنیاد بناتا ہے۔ سب سے پہلے وہ اطاعت پر زور دیتا ہے۔ جس کا مفہوم ہے قانون فطرت، یا دین فطرت کی پابندی۔ اس کا تعلق حیات سے ہے۔ یعنی معاشرے کا پاس کر کے خود اپنی قوت عمل کے لئے ترقی کے مواقع فراہم کرنا اس کے بعد ضبط نفس کا مقام آتا ہے۔ اس کا مفہوم ہے خود اپنی خواہشات پر پابندی لگانا اور ان خواہشات کو نکال باہر کرنا جن سے خودی کمزور ہوتی ہے۔ اور ان کی جگہ ان آرزوؤں اور تمناؤں کو فروغ دینا جن سے خودی کی ترقی زیادہ سے زیادہ ہو سکے۔ اور جب خودی ان دونوں عملی اور فکری قوتوں سے لیس ہو جاتی ہے۔ اور ساتھ ہی موحد بھی ہو تو نیابت الٰہی مقام پر فائز ہونے کے قابل ہو جاتی ہے۔

خودی کی ترقی دو چیزوں سے ہوتی ہے۔ تسخیر فکر اور عمل۔ ان سے انسان کی قوت تسخیر صلاحیت پا کر زیادہ سے زیادہ پھیلاؤ کے ساتھ خودی کے استحکام کے لئے ذرائع فراہم کرتی ہے۔ اپنے اوپر قابو رکھنے اور عمل کو صحیح راہ پر لگانے کے لئے اقبال

جس جذبہ پر زور دیتا ہے اب ذرا اس پر بھی غور کریں۔

مادئین دنیا کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں خودی کے مقابل غیر خودی سے اس کی مراد عالم خارج سے ہے جس پر خودی اپنے زور عمل سے قابو پاکر مادی اور روحانی فیوض سے اپنا دامن بھرتی ہے۔

خودی کی تسخیری قوت کے لئے وہ جس لفظ کو استعمال کرتا ہے وہ ہے عشق اس لفظ کے اندر بڑی ہی وسعت ہے اقبال کے کلام کو اگر سامنے رکھا جائے تو اس لفظ سے عشق مجازی اور حقیقی کے علاوہ ایک نئے معنی بھی ذہن میں آتے ہیں۔ اس مفہوم میں ایک بیکراں سمندر پنہاں ہے۔ جس طرح کہ اقبال روح اور مادے کی دوئی کا قائل نہیں اسی طرح وہ عشق کی زد میں تسخیر کائنات کو ہی نہیں بلکہ روحانی رفعتوں کو بھی سمیٹتا ہے مرد صد سے لگن، تعمیر اور تخلیق میں غیر معمولی انہماک اسی سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ اگر مقاصد متعین کرتا ہے تو پھر ان کو تسخیر اور جذب کرنے کی قوت عمل بھی بخشتا ہے۔ اقبال نے عشق اور عمل میں خاص امتیاز قائم کیا ہے۔

"عقل اسباب و علل کی پابندی ہوتی
ہے۔ کسی کو اپنے قابو میں لانے کے لئے
طرح طرح کے جال پھیلاتی ہے پھر بھی

عقلی تصورات کی بنیاد وہم و شک پر
ہے۔ اس کے برعکس، عشق میدان
عمل میں بے دھڑک کود پڑتا ہے مکر و
فریب کی جگہ اسے اپنی قوت پر اعتماد
ہوتا ہے۔ اور اس کی بنیاد عزم و
یقین پر ہوتی ہے نتیجہ یہ ہے کہ عقل
کے تعمیری کام بھی عمل سے دوچار
ہوتے ہیں مگر عشق کی ظاہری نیاہیاں
بھی انجام کار آبادی دکامرانی سے
دوچار ہوتی ہے

(ڈاکٹر محمد طاہر فاروقی: اقبال کا تصور انسان کامل)

اقبال عقل بے عمل کے خلاف ہے وہ تصورات کے گھروندوں
میں بسنے اور گوشہ نشینی کے بھی خلاف ہے۔ وہ اس علمیت اور
عقلیت کو بیکار سمجھتا ہے جس میں ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھ رہنا
اور خیالی قلعے بنانا ہی سب کچھ ہو وہ عقل کو عشق کے بغیر ایک
بیکار شے تصور کرتا ہے۔

اگر عشق کو علوم جدیدہ کی روشنی میں سمجھا جائے تو یہ ماننا
پڑتا ہے کہ اقبال نے اس کو بلند جذبات کے معنے میں استعمال
کیا ہے۔ اور یہ ماننے کے لئے ہمارے پاس یہ دلیل ہے کہ اقبال

فلسفہ اور نفسیات سے بخوبی واقف تھے اور اسی لئے انہوں نے تجرد و عقلیت پر جذبات کو فوقیت دی ہے۔ اگر نفسیات کے ماہروں اور فلسفیوں کی آراء کا اس باب میں تجزیہ کیا جائے تو اقبال کی یہ کوشش مستحسن نظر آتی ہے کہ انہوں نے عشق کو عقل پر فضیلت دی۔ جو فطری بات ہے اس لئے کہ "عقل جذبات کی لونڈی ہے عقل یا علم بذات خود کوئی عملی قوت نہیں۔ بلکہ جذبہ کی شہ پاکر کام کرنے کی صحیح راہ سجھاتی ہے۔ اور جس پر عمل کی قوت سے جذبہ نتیجہ پالیتا ہے" ایچ بی وارن کہتا ہے کہ عقل اس ذہنی عمل کا نام ہے جو اپنے جذبات کو نا محسوس طریقے سے کامیابی سے آشنا کرے۔" فرائڈ کہتا ہے کہ "عقل ان عقائد کے لئے جو ہم رکھنا چاہتے ہیں دلائل فراہم کر دیتی ہے۔" اس بارے میں ایک اور مغربی مفکر کی رائے بھی بڑی نتیجہ خیز ہے۔ "عقل کبھی جذبات پر غالب نہیں آسکتی، ایک جذبہ کو دوسرا جذبہ ہی مغلوب کر سکتا ہے۔" یونیسکو رپورٹ" ۱۹۶۱ کا یہ جملہ بھی قابل غور ہے کہ "انسان کی عقل اس کی رہنمائی ادھر ہی کرے گی جو اس کے حق میں مفید ہوگا۔

جذبات اچھے اور برے دونوں ہوتے ہیں اور اسی لحاظ سے اس کے نتائج مرتب ہوتے ہیں۔ اقبال کا عشق اچھے اور تخلیقی جذبات کا مفہوم ادا کرتا ہے۔ اقبال کے ہاں اچھے جذبات کو

ایک ہی کسوٹی میں کسا جا سکتا ہے۔ اور وہ ہے خودی، اگر ایک جذبہ خودی کو طاقت، رفعت اور وسعت بخش دیتا ہو تو اچھا ہے۔ وگرنہ برا۔ پھر یہ اچھائی یا برائی صرف ذات تک محدود نہیں رہتی بلکہ اقبال خودی کے ساتھ بیخودی کا بھی مبلغ ہے اس لحاظ سے اچھے اور برے جذبات میں انفرادی پسند یا خیر کو ہی کسوٹی نہیں بنایا جا سکتا اگر ذاتی منفعت یا استحکام کو ہی ضمیر کی آواز سمجھ لیا جائے تو اجتماعی شیرازہ منتشر ہونے کے علاوہ فرد کی اپنی خودی بھی خطرے میں آجاتی ہے۔ اس لحاظ سے رہنما کا ہونا ضروری ہے۔ بغیر اس کے جذبات بہک کر غلط رخ اختیار کر کے خودی کو برباد کر سکتے ہیں۔ لہذا سیدھا سا نتیجہ یہ نکلا کہ قرآن جو خدا کا کلام بہترین رہنما ہے۔ قرآن پر عمل ایک طرف ایک خودی کو مستحکم بنیادوں پر کام کرنے کی توانائی بخشتا ہے، دوسری طرف اس کے دل سے خوف غیر اللہ کو ختم کر دیتا ہے۔ اس لئے موحد کا سر کسی اور کے آگے جھک ہی نہیں سکتا اور نہ غیر اللہ سے اس کے دل میں خوف ہی پیدا ہوتا ہے۔ جس کا منصب یہ ہو کہ "وہ خدا سے راضی ہو اور خدا اس سے راضی ہو۔ تو اس کے اوپر "حزن" (خوف کے پیدا ہونے کا خیال ہی پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس لحاظ سے اقبال رسول کریمؐ کی تقلید پر بھی زور دیتا ہے۔ جو کہ قرآن کی عملی شکل ہیں۔ جن

جن سے بہتر کوئی بھی عملی شکل کو پیش نہیں کر سکتا۔ جب خودی عشق یا جذبہ والہانہ کی آگ میں تپ کر عمل اختیار کرتی ہے اور اس میں وسعت اور گہرائی پیدا ہوتی ہے تو اس سے انسان ارتقار کر کے مرد فقیر کے مقام تک پہونچتا ہے۔

فقر اقبال "بے دولتی اور بخوری کے مفہوم" میں نہیں لیتا بلکہ یہ استغنا کے مترادف استعمال ہوا ہے۔ "مرد فقیر جاہ منصب مال۔ عزت، شہرت اور سوال سے بلند ہوا ہے۔" اسلام فقر میں پیدا ہوا، فقر کی گود میں پلا اور فقر ی نے ہی اسے شہنشاہی بخشی حضور کا ارشاد ہے الفقر فخری۔" مومن جب اس راز سے واقف ہو جاتا ہے تو معاشی یا مادی مسائل اس کے جذب تسخیر کی قوت کو نہیں روک سکتے۔ بلکہ فقر پر بھی وہ فخر کرتا ہے وہ اپنی خودی کو وسعت دینے اور معاشرے کی بہتری کے لیئے بغیر کسی مالی لالچ کے لیئے کام کرتا ہے۔ دولت بھی اسے ملتی ہے اور حکومت بھی مگر اس کا مقصد اس سے بلند تر ہوتا ہے۔

اک فقر ہے شبیری اس فقر میں ہے میری
میراث مسلمانی سرمایۂ شبیری

جب خودی میں جذبہ والہانہ اور عشق پیدا ہو جاتا ہے تو وہ آرزو جستجو کی تلوار سے جذب و تسخیر کرتی جاتی ہے۔ جیسے

جیسے خودی میں وسعت اور طاقت پیدا ہوتی ہے۔ ویسے ویسے انسان فقری کے مقام سے فائز ہوکر مومن کہلانے لگتا ہے یہی مومن ہے جو کائنات میں خالق کی حیثیت سے جلوہ گر ہوکر روحانی بلندیوں پر پہونچ جاتا ہے۔ اور حد آخر پر خلیفتہ اللہ کہلانے لگتا ہے اور اللہ کا ہاتھ بن جاتا ہے۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں کار کشا کار ساز
خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز

اور خدا کا مقصد ہی ایسے مومن پیدا کر کے کائنات کو سنوارنا ہے۔ اور اس سے کائنات میں ترقی کی راہیں ہموار کرنا ہے۔

عقل کی منزل ہے وہ عشق کا حاصل ہے وہ
حلقۂ آفاق میں گرمئ محفل ہے وہ !!

اور اسی کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے اعمال میں اپنے خون جگر کی آمیزش کرتا ہے۔ تب ہی کائنات اور زندگی میں دمک اور حسن آنکھیں کھولتا ہے۔

نقش ہیں سب ناتمام خون جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خون جگر کے بغیر

اقبال کو اپنے اس قول کی صداقت پر یقین تھا کہ ہر صحیح مومن فوق البشر ہے اور اسلام وہ بہترین سانچہ ہے جس میں فوق البشر ڈھلتے ہیں۔ اسی لیے انہوں نے فوق البشر کے ارتقا میں اسلامی حقائق کو بڑی خوبصورتی سے فلسفیانہ اور نیم شاعرانہ انداز سے واضح کیا ہے۔ وہ مسائل حاضرہ کے الجھے ہوئے مسائل کا بہترین حل اس کی ذات کو سمجھتے تھے کہ یہ گتھیاں بغیر اس کے حل نہیں ہو سکتیں۔ اس لیے کہ نہ تو آج انسان کامل ہے۔ اور نہ یہ موجودہ سانچے ہی اس قابل ہیں کہ کائنات کو بلند ترین مقامات پر لے جا سکیں، اس لیے کہ ان سانچوں کو خود ثبات نہیں، ہر لحظہ ان میں انقلابات رونما ہوتے ہیں۔ ان کا صحیح حل اسلامی عقائد سے اٹھا ہوا انسان کامل ہی ہے۔

اقبال اس بارے میں کہتے ہیں:

"مسلم وہ خاک نہیں کہ خاک اسے جذب کر لے یہ ایک قوت نورانیہ ہے جو جامع ہے۔ جوہر موسویت اور ابراہیمیت کی آگ اسے چھو جائے۔ تو بردوسلام بن بن جائے، پانی اس کی ہیبت سے خشک ہو جائے۔ آسمان و زمین میں یہ سمائی

ہوئی ہیں پانی آگ جذب کر لیتا ہے
عدم بود کو کھا جاتی ہے پستی بلندی
میں سما جاتی ہے مگر جو قوت جامع
اضداد ہو اور محلل تمام تناقضات
کی ہو اسے کون جذب کرے مسلم کو موت
نہیں چھو سکتی کہ اس کی قوت حیات
موت کو اپنے اندر جذب کر کے حیات
و ممات کا تناقض مٹا چکی ہے مسلم
حنیف جذبات متناقض یعنی قہر و محبت
اپنے قلب کی گرمی سے تحلیل کرتا ہے
اور اس کا دائرۂ اثر اخلاقی تناقضات
تک ہی محدود نہیں بلکہ تمام طبعی تناقضات
پر حاوی ہے۔ پھر مسلم [illegible] ہے
محدثیت کا اور وارث ہے موسویت
کا اور ابراہیمیت کا کیونکہ کسی شے میں
جذب ہو سکتا ہے۔ البتہ اس زمان
و مکان کی مقید دنیا میں ایک ریگستان
ہے جو مسلم کو جذب کر سکتا ہے اور
اس کی قوت جاذبہ ذو [illegible] فطری

نہیں بلکہ مستعار ہے۔ ایک کفِ پا ہے
جس نے اس ریگستان کے چمکتے ذرّوں
کو کبھی پامال کیا تھا۔"

ان باتوں میں کتنی گہرائی اور وسعت ہے۔ اس پر غور ضروری ہے۔ ورنہ انسان کامل کے تمام راز منکشف نہ ہوں گے۔

انسان کامل نہ صرف کائنات کو بہتر اور بلند مقاصد کی طرف لے جائے گا بلکہ اس کی اپنی زندگی بڑی دقیع اور رفیع ہو جائے گی۔ کیونکہ اس کو خوف اور غم سے نجات ہو گی۔ اسی جہاں میں ہی وہ خوش و خرم نہ رہے گا۔ بلکہ دوسرے جہاں میں بھی اس کی زندگی مسرتوں سے لبریز ہو گی۔ کائنات کے تمام فلسفے کا نچوڑ سچی محبت ہے۔ ڈارون تنازع للبقا، مارکس روٹی، فرائڈ جنس، اور نطشے تفاخر کو ہی اصل حیات سمجھتے ہیں۔ مگر یہ سب زندگی کی معمولی ضروریات ہیں۔ اگر ان سب کو اکٹھا کیا جائے تب بھی وہ مسرت جو انسان کامل کو حاصل ہے۔ ملنی مشکل ہے اس لئے کہ مسرت کی خواہش کہیں اور سے ہی پھوٹتی ہے۔ ہم غلطی کر کے ان معمولی چیزوں کو مسرتوں کا منبع جان لیتے ہیں مگر جلد ہی یہ سراب لوٹ جاتا ہے۔ اور غم ہی غم چاروں طرف لپٹا ہوا نظر آتا ہے۔ انسان کامل اس تاریکی کے بیکراں سمندر میں روشنی کا مینار ہے۔ جس کو اپنی خودی کا نور چھین چھین

کر عالم کے تصورات اور تفکرات پر پڑے گا۔ جس سے یہ کائنات بقعۂ نور ہو جائے گی۔ اسی کے دم سے انسانیت کے یہ رستے ناسور دل اور غم اور خوف کی بھٹی میں جلتے ہوئے دل و دماغ کو سکون حقیقی اور مسرت لازوال نصیب ہوگی اقبال کا تمام کلام انسان کامل کے ارتقائی منازل کی تفسیر اور تشریح ہی ہے۔

اس کا مقام بلند اس کا خیال عظیم!!
اس کا سرور اس کا شوق اس کا نیاز اس کا ناز
نرم دم گفتگو گرم دم جستجو!!
رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاکباز
نقطہ پرکار حق مرد خدا کا یقیں!!
اور یہ عالم تمام وہم طلسم و مجاز
عقل کی منزل ہے وہ عشق کا حاصل ہے وہ
حلقۂ آفاق میں گرمیٔ محفل ہے وہ

فقر

جز بقرآں ضیغمی روباہی است
فقر قرآں اصل شہنشاہی است
فقر قرآں اختلاط ذکر و فکر
فکر را کامل ندیدم جز بذکر

فن اور فطرت
فکرِ اقبالؒ کے آئینے میں

فطرت کی غلامی سے کر آزاد ہنر کو!
صیاد ہیں مردانِ ہنرمند کہ نخچیر؟

ہمارا قدیم ادب جو فلسفۂ وحدت الوجود کے ایک عالمی نقطۂ نظر کے تحت تخلیق ہوا۔ وہ بھی تمام تر "ایگو سنٹرک" یا انسان مرتکز ہے مگر اس میں انسان کی تصویر یا باوجود اس تعلی کے کہ ؎

اپنی ہی سیر کرنے ہم جلوہ گر ہوئے تھے
اس رمز کو ولیکن معدود جانتے ہیں

ایک خالق کی نہیں بلکہ ایک بندۂ مجبور کی ہے اس کا ایک فلسفیانہ سبب میری سمجھ میں یہ آتا ہے کہ جب وحدت الوجود (ہمہ اوست) لاموجود میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ تو اس صورت کا پیدا ہو جانا لازمی ہے۔ انسان کی کبریائی جس کا کہ ہمارے صوفیا کو دعویٰ تھا، فطرت یا غیر ذات پر عمل پیرا ہونے میں

ہے نہ کہ فطرت کو لا موجود اور نابود سمجھنے میں ہے۔ فطرت انہیں سامنے سر بسجود ہوتی ہے۔ جو فطرت کے قوانین، اس کی ماہیت اور ہیئت سے واقفیت پیدا کرتے تھے۔ یا جو بالفاظ دیگر فطرت کی نیابت اختیار کرتے ہیں نہ کہ ان کے سامنے جو اسے لا موجود اور نابود سمجھ کر صرف عرفانِ ذات ہی پر بھروسہ کرتے ہیں۔ اور پھر اس تلخ نوائی سے دوچار ہوتے ہیں۔

ہاں اہلِ طلب کون سے طعنۂ نا یافت
دیکھا کہ وہ ملتا نہیں اپنے ہی کو کھو آئے

ہمارے یہاں فلسفۂ وحدت الوجود، جیسا کہ وہ اسپینوزا کے یہاں ہے، کیوں قابلِ قبول نہ ہو سکا میں یہاں اس کی تفصیلات میں جانا نہیں چاہتا ہوں ممکن ہے اس کا یہ سبب ہو کہ اس فلسفے میں خدا متضمن بہ فطرت ہے اور یہ اسلام کی تنزیہی تصور وحدت سے ٹکراتا تھا۔ یا یہ سبب ہو کہ اس فلسفے میں مادہ اور شعور دونوں ایک ہی جوہر کے صفات بن کر تقدم و تاخر اور قدم اور حادثات کی بحث سے آزاد ہو جاتے ہیں۔

آگے عالم عین تھا اسکا، اب عین عالم ہے وہ
اس وحدت سے یہ کثرت ہے یاں میر بہت ہی گیان گیا

اور ہم مذہبی نقطۂ نظر سے مادے کو حادث تصور کرتے آئے

تھے بہر حال فلسفۂ وحدت الوجود کے الا اللہ میں تبدیل
ہونے کے کچھ ہی اسباب ہوں " یہ حقیقت اپنی جگہ پر رہتی
ہے ۔ کہ ہم نے اس فلسفے میں جی کر نہ صرف فطرت ہی
کو کھویا بلکہ خودی کے تخلیقی جوہر سے بھی آشنا ہو گئے ۔
آیئے ذرا اس خیال کو اور وسعت دیں ۔ جس طرح ہم نے
عالم یا فطرت کو غیر حقیقی تصور کر کے اسے ایک امر رب سے
تعبیر کیا اور اسے کسی قانون کا پابند کرنا نہ چاہا ۔ کہ اس
سے قدرت کاملہ کی آزادی پر حرف آتا تھا ۔ اسی طرح ہم نے
ظل اللہ کو بھی ہر قسم کے قانون اور آئین کی پابندی سے آزاد رکھا نتیجہ
کے طور پر نہ تو ہم میں انسان کے کسی فطری حق کا تصور پیدا ہوا
اور نہ شہری حق کا یہ تصور قانون اور آئین کی موجودگی میں
پیدا نہیں ہوتا ۔ لیکن ایسا نہ تھا کہ اس کے نتائج کی کسک ہم
نے محسوس نہ کی ہو ۔

تو اور سوئے غیر نظر ہائے تیز تیز
میں اور دکھ تری مژہ ہائے دراز کا

چلیے یہ شکوہ معشوق ہی سے ہی ، لیکن کیا ایسا شکوہ
آسمان سے اور خاکم بدہن خدا سے نہیں کیا گیا ہے ؟ لیکن
ہماری قدیم شاعری میں صرف یہی ایک شکوہ ہی نہیں
ہے ۔ اس میں " کیش زرتشتی " کی آرزوئے زلیست بھی ہے

ع شیخ جی آؤ، مصلے گرو جام کرو۔ اس سے ہماری زندگی میں کچھ توازن یقیناً پیدا ہوا کہ کیش زرتشتی عالم کو ہست کہتا تھا لیکن نیستی کی لے اسقدر بڑھ چکی تھی کہ یہ آواز اسی میں ڈوب کر رہ گئی اور وہ محسوسات کی سطح سے ابھر کر کبھی بھی معقولات کی سطح پر نہ آسکی خدا غریق رحمت عطا کرے غالبؔ کو کہ جو کہ نیستی، راہِ فنا اور لا موجود الا اللہ کا قائل تھا۔ وہی ان ساری اقتدار کو معرض شک میں بھی لایا اور جاتے جاتے جاتی کو یہ سمجھا گیا کہ زندگی کہ عطیہ خداوندی ہے نہ کہ گناہ۔

لیکن ان ساری باتوں کے باوجود یہ بھی ماننا پڑے گا کہ ہماری سوسائیٹی میں عالم کو ہست تسلیم کرنے کا تصور اور یقین اس وقت تک پختہ نہ ہوا جب تک کہ مغرب کے طبعی علوم اور اس کی مادی صورتوں یعنی ٹیلیگراف اور آٹومیٹک رائفل نے ہمیں عملاً تیغ کر کے یہ سمجھایا نہیں کہ یہ عالم خواب وخیال اور وہم کی دنیا نہیں بلکہ ایک سفاک حقیقت ہے۔ جس کا شعور عالم خواب کی بیداری نہیں بلکہ ایک حقیقی بیداری ہے۔ کہ انسان نے اسی بیداری سے خاک و آب اور بخار و باد پر حکمرانی حاصل کی ہے۔ چنانچہ یہ اسی سفاک حقیقت کی مسیحائی تھی کہ جب ہم نے کچھ کچھ فطرت کو پہچانا اسے علت و معلول کے رشتہ میں دیکھا تو پھر قوموں کے عروج

وزوال میں بھی کچھ مادی اسباب نظر آئے چنانچہ یہ اسی نئے شعور کا
نتیجہ تھا کہ حالی نے قوم کی حالت بہتر بنانے کے سلسلے میں صنعت
وحرفت کی ترقی پر بھی زور دیا۔ ورنہ اس سے پہلے تو صرف ایک
اخلاق ہی کو بہتر بنانے کی دھن تھی اس کے یہ معنی ہوئے کہ ہم
نے مغرب کے فلسفۂ ترقی کو قبول کیا تبھی تو حالی نے اس کی دھوم
مچائی، لیکن "مدعیان تہذیب کی بداعمالیوں" سے یہ حقیقت
حالی پر بہت جلد واضح ہو گئی کہ مغرب کی سرمایہ داری کا یہ فلسفۂ
ترقی، جس نے انسان کی قوت میں اس قدر اضافہ کیا ہے۔ مہذب
غارت گری کا فلسفہ بھی ہے۔ لیکن چونکہ تاریخ نے حالی کے زمانے
تک اس سرمایہ دارانہ نظام کے جبر سے آزاد ہونے کا کوئی راستہ
نہیں سمجھایا تھا۔ اس لئے نیک دل حالی اس کے آگے نہ سوچ
سکے کہ اگر اسے شائستہ اخلاق کر دیا جائے تو شاید کہ اس سے
اس کی حرص وآواز اور استحصال کو کچھ لگام لگ سکے۔ حالی کا
زور اخلاق دل کے جذبات یا احساس مروت کا بھی ہے اور معاد
معاد کے الہامی علم کا بھی حالی نے یہیں پر سرسید سے ایک جدا
راہ نکالی۔ سرسید نے اقوال الٰہی یعنی الہامی علم کا مطالعہ
اعمال الٰہی یعنی سائنس اور معقولات کی روشنی میں کیا اور اس
دلیل کے ساتھ کیا کہ قول عمل کی تکذیب نہیں کر سکتا ہے نتیجہ
کے طور پر ان کے یہاں دینی اخلاقیات بھی معقول ہو گئی ہے۔

کیا معاش کا علم اور کیا مبدا اور معاد کا علم انہوں نے ان دونوں ہی کو ایک ہی اصول یعنی معقولات کا تابع کر دیا ہے۔ حالی اس کے برعکس یہ کہتے ہیں کہ مبدا اور معاد علم کے عقل کے ساتھ وہی تعلق ہے جو آنکھوں کو تاریک کوٹھری کے ساتھ ہے" اس طرح حالی کے یہاں مبدا، اور معاد کے علم کا ماخذ عقل نہیں بلکہ ایک فوق الحس شے ہے۔ جسے وہ وجدان کا نام دیتے ہیں۔ اور وجدانی اور عقلی علم کے ٹکراؤ کی صورت میں وہ یہ نہیں کہتے ہیں کہ وجدانی علم کی تاویل معقولات کی روشنی میں کرنی چاہیئے۔ بلکہ اسے عقلی تاویلات سے آزاد رکھتے ہیں۔ کیونکہ وہ اسے تسلیم ہی نہیں کرتے ہیں کہ عقل کبھی بھی مبدا، اور معاد کی حقیقت تک پہونچ سکتی ہے حالی نے اس طرح اپنے مذہب کو مغرب کی مادی معقولات کی زد سے تو بچا لیا لیکن کیا اسی طرح انہوں نے عقلی اور الہامی علم مادی علم اور روحانی علم، یا مادے اور شعور کی دوئی کو برقرار نہیں رکھا سرسید نے تو فطرت کو کردار الٰہی کا نام دیکر یعنی فطرت کو ربوبیت اور رب کو فطرت عطا کر کے وحدت الوجودی سطح پر اپنے کو اس دوئی سے بچا لیا تھا، لیکن حالی کے یہاں وہ وحدت پر بکھر گئی۔ جس سے ایک قسم کے مادے اور شعور کی متوازیت پیدا ہو جاتی ہے۔

ہمیں علامہ اقبال کے یہاں سرسید کی وحدت الوجودیت اور

حالی کی متوازیت دونوں کے ہی تاثرات ملتے ہیں۔ لیکن ہم یہاں
اس کو اس طرح پیش نہیں کریں گے ہم ان کے خیالات کو ٹھوس
سماجی حقیقت سے ربط دینا پسند کریں گے سرسید کا عمل ایک
زبردست مخاصمت اور پسپائی، کے پس منظر میں مغرب کو قبول
کرنے، اس کی معقولات سے اپنے مذہبی افکار کو مطابقت
دینے اور مغرب کی راہ پر ڈالنے کا تھا۔ حالی کا رویہ اس سے
قدرے مختلف تھا۔ وہ سرسید کے ساتھ بھی تھے اور سرسید کے
ناقد بھی تھے۔ انہوں نے اپنی مادی زندگی کو تو مغرب کی معقولیت
کے حوالے کر دیا۔ لیکن اپنی روحانی زندگی کو اس کی دراز دستی
سے بچانا بھی چاہا۔ لیکن کیا یہ حقیقت نہیں کہ دین اور دنیا ایک
دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ اور اس اثر کو حالی بھی محسوس
کرتے ہیں جبکہ وہ کہتے ہیں کہ فلاکت ام الجرائم ہے۔ لیکن کیا
یہ ضروری ہے کہ فلاکت کی حالت میں کوئی بھی شخص دیندار
نہیں رہ سکتا؟ اور اگر یہ ضروری نہیں ہے تو پھر خوشحالی کو دینی
نقطۂ نگاہ سے روحانی ارتقا یا تکمیل اخلاق کا کوئی لازمی جزو کیونکر
قرار دیا جا سکتا ہے؟ اس پر مباحثہ حالی اور سرسید دونوں ہی
کیا ہے۔ لیکن اس کا کوئی معقول حل ان مباحثوں سے نکلتا
ہوا نظر نہیں آتا۔ بجز اس کے کہ نیکی کرنے کے لئے بھی ایک مالی
استطاعت کی ضرورت پڑتی ہے۔ لیکن کیا اس طرح ایک مالدار

آدمی کے عقبے بنانے یا دین کمانے کے امکانات ایک غریب آدمی کے مقابلے میں بڑھ نہیں جاتے ہیں۔ ممکن ہے اس کا کوئی حل ہو۔ لیکن مجھے ان کی تحریروں میں اس کا کوئی حل نہیں ملا۔ یہاں یہ چیز زیر بحث نہیں ہے۔ میں تو صرف اس دوئی کو پیش کرنا چاہتا ہوں جو حالی کے یہاں مبدا اور معاد کے علم کو علم معاش سے جدا کرنے کی صورت میں پیدا ہوئی۔ لیکن حالی نے اس دوئی کو ایک دوسرے کے نقیض بننے سے روکے رکھا انہوں نے دونوں کے حدود متعین کر کے ایک توازن پیدا کیا۔ گویا ایک طرح کا سمجھوتہ پیدا کیا۔ لیکن یہ توازن کب تک برقرار رہتا جوں جوں ترقی کے فلسفے اور مغرب کے علوم طبعی کا اثر و نفوذ بڑھتا گیا، دوسری طرف سے اتنا ہی شدید رد عمل بھی پیدا ہوا۔

حالی کی نظر میں خلافت رحمانی کا منصب دار مغرب کا وہ انسان تھا جس نے قوانین فطرت پر دسترس حاصل کر کے بحر و بر اور برق و باد پر اپنی حکومت قائم کی تھی، نہ کہ وہ جو کہ عرفان ذات میں کھویا ہوا، دو ہزار قبل کے علوم کے ساتھ لیٹا ہوا تھا۔ چنانچہ انہوں نے مشرق کے انسان کے لئے اس کی حکومت کے قبول میں کوئی قباحت محسوس نہ کی کہ وہ حکمرانی کا مستحق اور یہ غلامی کا مستحق تھا۔ غیرت دلانے کی حد تک تو

یہ بات ٹھیک تھی لیکن جب وہ مسلمانوں کے حق میں فلسفۂ
ترقی کی وضاحت کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ اب جو (قومیں مغرب
کی) ترقی کر چکی ہیں ان کا فرض ہے کہ مغلوب قوموں کو کبھی
ان وسائل میں اپنے برابر نہ ہونے دیں جن کی سبب سے ان
کو غلبہ ہوا ہے۔ پس ضرور ہے کہ ترقی یافتہ قوموں کا غلبہ اور
رعب داب روز بروز بڑھتا جائے اور جن قوموں نے اپنی
حد سے آگے قدم نہیں بڑھایا وہ نوبت بہ نوبت مضمحل ہوتی
جائیں۔" تو وہ مغرب کی غلامی کو ہمارا ایک اٹل مقدر بنا دیتے
ہیں۔ اور اس مقدریت کو مزید تقویت ان کے اس خیال
سے ملتی ہے کہ "زبردستوں کا زبردستوں کو دلنا فطری ہے"

علامہ اقبالؔ نے حالیؔ کی اس مقدریت کے خلاف احتجاج
کیا کہ ان کی جدوجہد مغرب کی غلامی سے اپنی قوم کو آزاد کرانے
کی تھی۔ حالیؔ کی منطق یہ تھی کہ ایک دفعہ جو قومیں کہ ترقی
(مادی اور ٹیکنیکل) کے میدان میں آگے نکل چکی ہیں وہ کبھی بھی
مغلوب قوموں کو ان وسائل میں برابر نہ ہونے دیں گی جن کے
سبب سے ان کو غلبہ پیدا ہوا ہے۔ اس لئے مغلوب قوموں
کے حق میں حاکم قوموں کے غلبہ سے آزاد ہونے کی کوشش
بے سود ہے۔ انہیں سیاسی آزادی کی جدوجہد کے بجائے معاشرتی
اور اخلاقی اصلاح کی طرف توجہ کرنی چاہیئے۔ کہ اس کی انہیں

حاکم کی طرف سے آزادی ہے۔

حالیؔ کی یہ منطق کس قدر غلط تھی، اس کو بتانے کی آج چنداں ضرورت نہیں ہے کیونکہ اگر ان کی یہ منطق صحیح ہوتی ہے۔ تو پھر تو ایشیا کا کوئی بھی ملک آزاد نہ ہو پاتا۔ کوئی بھی محکوم ملک جب کسی دوسرے ملک کی حاکمیت سے آزاد ہوتا ہے تو اس میں صرف ایک چیز کو دخل نہیں ہوتا ہے کہ آیا وہ اپنے وسائل میں حاکم قوموں کے برابر ہے کہ نہیں۔ بلکہ ان کو اپنی اجتماعی قوت ارادی یا تنظیم اور آزادی کے جذبے اور یقین کو بھی دخل ہوتا ہے۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ انسان کی تخلیقی قوت کا انحصار صرف اس بات پر نہیں ہے کہ اس نے کس حد تک قوانین فطرت پر دسترس حاصل کر کے عالم وجودات کو مسخر کیا ہے اور نئی سے نئی مشینیں بنائی ہیں۔ بلکہ اس بات پر بھی ہے کہ کے پاس کوئی نظریہ اور شعور ہے کہ نہیں اس کے حاصل کرنے کا ذوق وشوق اور ایمان ویقین ہے کہ نہیں۔

حالیؔ نے اس داخلی فیکٹر کو بالکل نظر انداز کر دیا تھا علامہ اقبال نے اسی داخلی فیکٹر پر زور دیا۔ اور ان کا فلسفۂ خودی اسی حقیقت کا غماز ہے۔ لیکن ان کے یہاں خودی برگساں کے جذبۂ تخلیق کی طرح ایک اندھی طاقت بے نیاز خیال نہیں ہے۔ بلکہ اس کے برعکس وہ قوت ارادی اور

خیال کے اتحاد پر متضمن ہے وہ خیال یا فطرت کے علم سے بے نیاز ہو کر خارجی حقائق پر عمل پیرا نہیں ہوتی ہے۔ کہ جس کو کہ وہ منقلب کرنا چاہتی ہے۔ اس کی حقیقت سے باخبر ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ یہی سبب ہے کہ علامہ اقبال نے علوم طبعی کی طرف سے بے نیازی نہیں برتی ہے۔

"فطرت کا علم خدا کی عادت یا کریکٹر کا علم ہے اس کے مشاہدے اور مطالعہ میں ہم انائے مطلق سے ایک قسم کی قربت کے طالب ہوتے ہیں اور یہ ہماری عبادت کی ایک دوسری صورت ہے۔" (خطبات)

لیکن یہ ضرور ہے کہ چونکہ وہ اس کی آگ یعنی اس کی تخلیقی قوت کا ماخذ اس خاکدان کے ارتقار کو نہیں بلکہ انائے مطلق کے نور کو ٹھہراتے ہیں۔ اور انائے مطلق "بے نیاز فطرت، آزاد، مطلق اور غیر مرکب ہے۔" اس لئے ان کا انسان، جسد خاکی میں رہتے ہوئے بھی کبھی کبھی بے نیازِ فطرت بن جاتا ہے

یہ کافری تو نہیں، کافری سے کم بھی نہیں
کہ مردِ حق ہو گرفتارِ حاضر و موجود

لیکن وہ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں ؎

جہانِ رنگ و بو گلدستۂ ما
زما آزاد و ہم وابستۂ ما

یہ تضاد تو آپ کو ان کے یہاں ملے ہی گا کیونکہ کبھی تو وہ انائے مطلق کو فطرت سے بے نیاز سمجھتے ہیں۔ کہ فطرت اس کی زندگی کا ایک لمحۂ گریز پا ہے۔" اس کی انا آزاد" غیر مرکب اور مطلق ہے۔"

(خطبات)

تو کبھی یہ بھی کہتے ہیں۔

انائے مطلق جس کی بدولت صادر (EMERGENT) کا صدور ہوتا ہے فطرت میں متضمن یا جاری وساری ہے کہ بفحوائے قرانی وہی اول و آخر وظاہر و باطن ہے" (خطبات) ممکن ہے کہ یہ تضاد انہیں اس لئے نظر نہ آیا ہو کہ اس کے مطالعے کی رو سے جدید سائنس میں مادہ کوئی شئے نہیں بلکہ ایک نظام حوادث ہے۔ لیکن کیا دہی جدید سائنس یہ نہیں کہتی کہ جس طرح مادہ ایک نظام حوادث ہے۔ اسی طرح ایگو، روح، شعور اور ذہن بھی ایک نظامِ حوادث ہے چنانچہ اس منطق کے رُو سے ولیم جیمس اور برٹرنڈرسل دونوں ہی نہ تو روحانی ثنویت کے قائل ہیں اور نہ مادی وحدت کے بلکہ نیوٹرل وحدت کے کہ ان کی نگاہ میں شعور اور مادہ کا "اسطقس" ایک ہے یہ بات میں درمیان میں نہ لاتا اگر میں یہ محسوس نہ کرتا کہ اس کے فلسفے میں ایگو، فطرت سے تخالف خارج میں پیدا کرتا ہے۔ نہ کہ جزو فطرت ہو کر اس سے تخالف اس لئے پیدا کرتا ہے کہ وہ اس

سے ایک بلند سطح پر متحد ہونا چاہتا ہے۔ علامہ اقبالؔ کے یہاں وہ فطرت سے وابستہ تو ہے کہ تخالف میں بھی ایک وابستگی ہے۔ لیکن وہ اس سے متحد نہیں ہوتا ہے۔ ع

ہر موجود ممنونِ نگاہے است۔ چنانچہ ان کا انسان اپنے مقاصد کے تحت فطرت کو زیر دام لاتا ہے۔ اسے انسان لوازن بناتا ہے لیکن خود اپنے کو قوانین فطرت کی روشنی میں نیچرل نہیں بناتا ہے اب یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ اگر "فطرت" کردار الہٰی ہے اور اس کا مطالعہ بھی وسیلہ "نزدیت الٰہی ہے" تو پھر وہ اپنے کو کردار الٰہی میں کیوں نہیں ڈھالتا۔ کیا اس لیے کہ ایسا کرنے سے اس کی آزادی محدود ہو جاتی ہے اور اس کی تخلیقی قوت نیابت الٰہی (مطلق اور آزاد) کے بجائے نیابت فطرت کی پابند ہو جاتی ہے۔ جسے وہ خودی کی تخلیق سمجھتے تھے۔ ع جہاں تجھ سے ہے تو جہاں سے نہیں اور اگر یہی جواب ہے تو پھر فطرت کی ذوقِ نمو کے دیکھنے کا کیا باعث ہے:

بے ذوق نہیں اگرچہ فطرت
جو اس سے نہ ہو سکا وہ تو کر

اس سے تو یہی پتہ چلتا ہے کہ وہ فطرت کے ارتقا میں کوئی نیا مقصد پنہاں دیکھتے ہیں۔ اور جہاں کہیں فطرت اس مقصد کے حصول میں خطا کرتی ہے اس کی تلافی خودی اپنی طرف

طرف سے کرتی ہے اور اس طرح وہ فطرت پر اضافہ کرتی ہے
لیکن وہ اپنے خطبات میں اس سے انکار کرتے ہیں۔ کہ فطرت اپنے
ارتقا میں کسی مقصد کو پنہاں رکھتی ہے۔ کہ اس طرح ایک خط
تقدیر کھینچ جاتا ہے۔ اور یہ مقدر پرستی کا دوسرا نام ہے۔ لیکن
اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی کہتے ہیں۔ کہ ذہنی زندگی (اگیو کی
زندگی) ان معنوں میں غائی بھی ہے کہ اگرچہ ہم کسی بہت دور
متعین کی ہوئی منزل کی طرف بڑھتے نہیں (کہ ایک خط کھنچا
ہوا ہے اس کی طرف ہم بڑھتے چلے جا رہے ہیں) لیکن جوں
جوں زندگی کا عمل بڑھتا اور پھیلتا ہے۔ اسی اعتبار سے نئے سے
نئے مقاصد وضع ہوتے ہیں۔ اور قدروں کا آئیڈیل معیار
ہمارے سامنے آتا رہتا ہے۔ (خطبات)

اس میں شبہ نہیں کہ زندگی عبارت ہے نئے سے نئے مقاصد
کی تشکیل اور پھر ان کی تحصیل و تکمیل سے، لیکن کیا قدروں کا
کوئی ایک ایسا آئیڈیل معیار ہم فطرت کے عمل پر عائد کر سکتے
ہیں۔ جو اس کے قوانین ارتقا کے منافی ہو؟ اگر یہ ممکن نہیں ہے۔
کہ مستقبل، ماضی اور حال کا ایک تسلسل ہے۔ ہر چند کہ وہ انقلابی
جست ہی سے تخلیق کیوں نہ ہو۔ تو پھر کیا ایسی صورت میں یہ کہنا
درست نہ ہوگا کہ مقصد کے وضع کرنے میں تنہا اگیو ہی کو دخل
نہیں ہے۔ بلکہ کچھ نگہ غیر (فطرت، خارجی حالات، موجودات اور حادثات)

کے تقاضوں اور اشاروں کو بھی دخل ہے کہ مقصد ایک آرزوئے محض نہیں بلکہ خارجی حقیقت کے تضاد کا ایک جدلیاتی حل ہے جو انسانی حل ہے۔ جو انسانی ذہن میں منعکس ہوتا ہے۔ ہر چند اس میں داخلیت کو بھی دخل ہوتا ہے تبھی تو عمل سے نظریئے کی کمزوریاں دور ہوتی ہیں۔ لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مقصد کی ایک تعریف کو وہ قبول نہیں کرتے ہیں ؎

حسن را از خود برون جُستن خطاست
آنچہ می بایست پیش ما کجاست

ہر حال یہ داخلیت اور عینیت تو ان کے یہاں ہے ہی کہ ان کے فلسفہ کی بنیاد ہی روحانی یا داخلی آئیڈیلزم پر ہے لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے کہ اس عمل میں جہاں بقول غالبؔ آئینۂ فطرت کو زیادہ سے زیادہ چمکانے کی ضرورت ہے۔ کہ ہم با شعور ہو کر فطرت کے جبر سے آزاد ہوتے ہیں۔ نہ کہ فطرت سے وہاں حصول مقصد میں اک ذرا قوت ارادی یا جنون کو بھی دخل ہے

مرے مولا مجھے صاحب جنوں کر یہ عنصر جو ان کے جذبۂ آزادی کا غماز ہے ایک محض تاریخی حالت کا پروردہ ہے جس طرف کہ اشارہ کیا جا چکا ہے۔ اسی پر انہوں نے زور

اس قدر کیوں دیا۔ کہ اگر آئینہ فطرت ہاتھ سے چھوٹا نہیں تو وہ ان کی بنیادی توجہ کا مرکز بھی نہ بنا رہا۔ اس کی اخلاقی ذمہ داری سرسید اور حالی کے اس فلسفہ پر عائد ہوتی ہے کہ:..... زمانہ با تو نسازد تو با زمانہ بساز

اقبالؔ: وجودیوں کے درمیان

اقبالؔ اور وجودیوں میں کسی قسم کی مطابقت تلاش کرنا بالکل اسی طرح ہو جائیگا کہ میں ابن العربی کو فرائڈ، ژونگ اور ایڈلر کا پیش رو قرار دے دوں کیونکہ اس نے بھی تو جنت کے پھولوں کو دوزخ کی گرمی سے پکتے ہوئے دیکھا تھا۔ یا بقول کیرک گور، یورپ کے ایک چھوٹے سے نقشے سے ڈنمارک کا سفر کرنا چاہوں۔ لیکن جب فرائڈ اور وجودیوں کے نظریات میں مماثلت ڈھونڈھی جا سکتی ہے۔ حالانکہ وجودیوں نے متفقہ طور پر فرائڈ کے لاشعور اور اس کی کڑی جبریت کو سرے سے تسلیم ہی نہیں کیا ہے، تو اقبالؔ اور فلسفۂ وجودیت میں کسی نوع کی ہم آہنگی تلاش کرنا محض روشنیٔ طبع" نہیں ہو سکتا جب ہائیڈگر ہوئلڈرلن سے اور سارتر سے وجودیت کا سرا تو پایا جانا اس قدر حیران کن نہیں ہو سکتا کہ بے ساختہ کہہ دیا جائے کہ ایں چہ بوالعجبی ست! کیونکہ وجودیت نام ہے ہیگل سے نیٹشے کی طرف بڑھنے کا اور اقبالؔ بھی یہ کہتے ہوئے کہ "ہیگل کا صدف گہر سے خالی" کیرک گور اور نیٹشے سے

جا ملے ہیں

نیشتر اندر دل مغرب نشرد
دستش از خونِ چلیپا احمر است
آں کہ برطرحِ حرم بت خانہ ریخت
قلب او مومن دماغش کافر است

اس میں شک نہیں کہ وجودیوں نے نیتشے کے دماغ، اور اقبال نے قلب کو گلے لگایا۔ اور اسی اختلاف کی وجہ سے ہائیڈگر انسان کے [illegible] ق کہنے پر مجبور ہوا ہے کہ:۔

"انسان کائنات میں پھینک دیا گیا ہے لیکن اس کا پھینکنے والا کوئی نہیں۔ وہ اپنا جوہر خود متعین کرتا ہے۔"

اور اقبال نے کہا ہے

آیہ کائنات کا معنئ دیریاب تو!
نکلے تری تلاش میں قافلہ ہائے رنگ و بو

اقبال کا انسان وجودیوں کے بے نام اور ناقابلِ تحریف انسان کی مانند نہیں۔ لیکن اس اختلاف کے باوجود بعض اہم امور میں اقبال وجودیوں سے ہم آہنگ نظر آتے ہیں۔

کیرک گور سے لیکر گبرئیل مارسل اور سارتر تک، سب کے نزدیک انسان محض ایک امکان کے سوا کچھ بھی نہیں اس کی

زندگی امکانات کا ایک غیر مختتم سلسلہ ہے اور ان امکانات کا انتخاب وہ خود کرتا ہے اس انتخابی عمل کے ذریعہ وہ خود کو بنا تا بھی ہے اور بگاڑتا بھی ہے۔ اور اپنی کامیابی و ناکامیابی کا" دونوں کا ذمہ دار وہ خود ہے۔ اس کی وجہ سارتر کے لفظوں میں یہ ہے کہ:

" انسان سب سے پہلے وجود میں آتا ہے اپنے
آپ سے دوچار ہوتا ہے۔ دنیا میں ابل پڑتا ہے
اور اپنی تعریف بعد میں متعین کرتا ہے۔"

اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وجودیوں نے انسان کی موجودات کی حیوانی و نباتی سطح پر پھینک دیا ہے۔ اور انسان مادہ کے بے جان ڈھیر میں دبا ہوا ہے۔ ان کے نزدیک انسان کائی اور گوبھی کے پھول سے بدرجہاں بلند ہے۔ کیونکہ بقول سارتر وہ محض شے نہیں جس کی حیثیت معروضی ہو بلکہ اس میں داخلیت بھی موجود ہے۔ اور بقول کیر کی گور داخلیت ہی صداقت ہے۔ اس لئے انسانی وجود کا مسئلہ جملہ موجودات سے بالکل مختلف ہے۔ یہ جاننے کے لئے کہ انسانی وجود کی نوعیت جسے ہائیڈگر نے DASEIN سے موسوم کیا ہے، کیا ہے، ہمیں موجود ہونے کی صحیح تعبیرات ڈھونڈنی ہوں گی کیونکہ بقول ہائیڈگر یہی مسئلہ فلسفیوں کے تغافل کی نظر ہو گیا۔ اقبال نے استفسار کیا تھا۔

آدمے بہ جوہرے اندر وجود
آنکہ آید گاہے گاہے در وجود

اسی سوال کا جواب کیرک گور نے دینے کی کوشش کی ہے۔ سوال کیرک گور کے لفظوں میں یہ ہے:

"وجود میں آرہا ہے وہ یا تو پہلے سے موجود تھا یا نہیں تھا۔ اگر وہ پہلے سے موجود تھا تو کوئی چیز وجود میں نہیں آئی۔ کیونکہ وہ یہاں ہمیشہ سے موجود تھی اگر وہ پہلے سے یہاں موجود نہیں تھی۔ تو یہاں کچھ نہیں تھا۔ جو دیں آیا کیونکہ یہاں کچھ نہ کچھ ہونا چاہیئے۔ وجود میں آنے کے عمل میں گرفتار ہو"

اسی مشکل سے گھبرا کر ہیگل نے کہہ دیا تھا کہ:

"خالص وجود اور خالص عدم ایک ہی جیسے ہیں!"

ہیگل کا یہ حل مزید مشکلات کا سبب بنا۔ کیرک گور کے نزدیک اس کا حل امکان کا تصور" ہے۔ جو ایک ایسی ہستی کی بابت ہے کہ موجود ہونے کے ساتھ ساتھ غیر موجود بھی ہے۔ تب وجود میں آنا (BECOMING) "امکان" سے "واقفیت" میں قدم رکھنا ہوگا۔ اور اس موجود ہونے میں اس کی آزادی مضمر ہے۔ جو وجود میں آرہا ہے۔ کیونکہ واقعیت انکار کرنے سے پہلے وہ محض ممکن ہوتا ہے۔ اور ممکن کبھی بھی لزوم کا پابند نہیں ہو سکتا کیونکہ لازم ہونا

"جوہر" کی جبریت سے پیدا ہوتا ہے۔ اس لئے کہ جو لازم ہے۔ اس لئے کہ جو لازم ہے۔ وہ اپنے جوہر کی وجہ سے لازم ہے۔ لیکن ممکن اور واقعی کا فرق نہیں بلکہ ہستی کا فرق ہے۔ زیادہ روایتی لفظوں میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں۔ کہ ممکن اور واقعی (حقیقی) کا فرق جوہر کا نہیں بلکہ وجود کا فرق ہے۔

اس لحاظ سے دیکھا جائے تو کیرک گور کے نزدیک مستقبل ایک کھلا ہوا امکان ہے۔ انسان اپنی تقدیر کا خود مالک ہے۔ اس میں کوئی جوہر نہیں کیونکہ ہمارا "جوہر" ہماری انتخابی صلاحیت کو اپنے دائرے کا پابند بنا لیتا ہے۔ وجود اپنے جوہر کے جبر و لزوم میں گرفتار ہو جانے کے بعد اپنی آزادانہ حیثیت کھو بیٹھتا ہے۔ اس لئے سارے وجودی ہم آواز ہو کر کہتے ہیں کہ:

"انسانی وجود اس کے "جوہر" پر مقدم ہے۔ انسان پہلے وجود میں آتا ہے۔ اور یہ جانے بغیر وجود میں آتا ہے کہ وہ کیوں آتا ہے۔ وہ جبر و لزوم کی زنجیریں توڑنے میں کامیاب ہوتا ہے اور زندگی کی راہوں پر آزادانہ دوڑنے کے سوا اور کوئی راستہ اس کے سامنے نہیں انسان اپنا جوہر خود تخلیق کرتا ہے۔ اور اپنی تعریف خود متعین کر سکتا ہے۔"

چنانچہ ہائیڈگر لکھتا ہے:۔

انسان ایک امکان ہے اس میں ہو جانے کی قوت موجود ہے

اس کا وجود امکانات کا انتخاب ہے۔ جو اس کے سامنے کھلے ہوئے ہیں۔ اور چونکہ اس کا یہ انتخاب کبھی قطعی اور آخری نہیں ہوتا۔ اس لیے ایک بار ہمیشہ کے لیے اس کا وجود غیر متعین ہے۔ کیونکہ وہ محدود نہ پابند نہیں ہے۔"

اور کارل جیسپر کہتا ہے :۔

"کوئی بھی انسان کی تمام امکانی قوتوں کا تصور نہیں کر سکتا۔ انسان خلاف توقع زیادہ سے زیادہ چیزیں کر سکنے کی قوت رکھتا ہے وہ نہ مکمل ہے اور کبھی بھی مکمل نہیں ہو سکتا اور اس کا مستقبل کبھی بھی متعین نہیں ہو سکتا۔"

اقبال نے بھی انسانی ارادہ کی آزادی پر جسقدر زور دیا ہے اس قدر کسی اسلامی مفکر نے نہیں دیا۔ ان کے نزدیک انسان تقدیر کا زندانی نہیں بلکہ وہ ایک آزادانہ حیثیت ہے ؎

یہ ستارے میں ہے لے گردش افلاک میں ہے
میری تقدیر مرے نالۂ بیباک میں ہے

برخلاف اس کے جملہ فطرت محض مجبور ہے یہ صرف انسان ہے جس کے حصے میں "ندرت فکر و عمل" آتی ہے ؎

ندرتِ فکر و عمل سے معجزاتِ زندگی
ندرتِ فکر و عمل سے سنگِ خارہ لعلِ ناب

اور اپنی اسی آزادی و مختار کی بدولت وہ پوری فطرت سے

رار اور انظر آتا ہے:-

فطرت آشفت کہ از خاک جہانِ مجبور
خود گرے، خود نگرے، خود شکنے پیدا شد

ناچیز جہانِ مہ و پرویں ترے آگے
وہ عالمِ مجبور ہے تو عالمِ آزاد

ترے مقام کو انجم شناس کیا جانے
کہ خاکِ زندہ ہے تو تابعِ ستارہ نہیں

اقبال کے نزدیک زمانہ کوئی خطِ کشیدہ نہیں جس پر انسان مجبورانہ حرکت کر رہا ہے بلکہ وقت کا خط ہنوز منت کشِ کشیدن ہے۔

"زمانے کی حرکت کا تصور خطِ کشیدہ سے نہیں کریں گے۔ کیونکہ یہ خط ابھی کھنچ رہا ہے۔ اور اس سے مطلب وہ امکانات ہیں جو ہو سکتا ہے۔ وقوع میں آئیں یا نہ آئیں۔"

اس کے معنی یہ ہیں کہ اقبال کے نزدیک بھی مستقبل محض امکان میں ہے۔ محض وجود میں نہیں انسان سعی و عمل کی راہوں پر آزادانہ دوڑ سکتا ہے۔ وہ کسی جبر و لزوم کا پابند نہیں کیونکہ کائنات و حیات امکانات کا ایک غیر مختتم سلسلہ ہے۔ وہ پہلے سے سوچا ہوا منصوبہ نہیں چنانچہ رقمطراز ہے کہ
"ہمارے نزدیک قرآن مجید کے مطابق نظر سے کائنات

کا کوئی تصور اتنا بعید نہیں جتنا یہ کہ وہ کسی پہلے سے سوچے سمجھے ہوئے منصوبہ کی زبانی نقل ہے۔ جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے عرض کیا تھا کہ قرآن مجید کی رو سے کائنات میں اضافہ ممکن ہے گویا وہ ایک اضافہ پذیر کائنات ہے۔ کوئی بنا بنایا مصنوع نہیں۔ جس کو اس کے صانع نے مدت ہوئی تیار کیا تھا مگر جواب مادے کے ایک بے جان ڈھیر کی طرح مکانِ مطلق میں پڑا ہے جس میں زمانے کا کوئی دخل نہیں۔ اس لئے اس کا عدم و وجود برابر ہے۔"

چونکہ کائنات کوئی پہلے سے سمجھا ہوا منصوبہ نہیں اس لئے فکر و عمل کی راہیں اختیار کرنے کے لئے آزاد ہے۔ وہ پیدا ہی آزادی کے جذبہ سے ہوا ہے۔ اس کا وجود عبارت ہے آزادی سے آزادی اس کی فطرت کا اقتضاء ہے۔ جس کے بغیر وہ وجود ہی میں نہیں آتا۔ ع

کہ جاں بے فطرتِ آزاد جاں نیست

یہ وہی بات ہے جو سارتر نے کہی ہے

"انسان بعض اوقات آزاد اور بعض اوقات مجبور نہیں ہو سکتا۔ وہ ہمیشہ اور مکمل آزاد ہے یا پھر وہ موجود نہیں"

کارل جیسپر کے نزدیک بھی انسان اپنی آزادی کا خود سرچشمہ ہے "بغیر فیصلے کے انتخاب، بغیر عزم کے فیصلہ، بغیر فرض کے عزم اور

بغیر وجود کے فرض نہیں ہو سکتا۔"

جیسپرز کے نزدیک بھی انسان کوئی اتمام یافتہ شے نہیں جس کا پشت در پشت اعادہ ہوتا رہتا ہے۔ بلکہ وہ ایک ایسی ہستی ہے جو اپنی ایگو کی خود صورت گر ہے۔ اقبال کے نزدیک بھی خودی کی زندگی اختیار وخود گری کی زندگی ہے۔

"خودی کی زندگی اختیار کی زندگی ہے۔ جس کا ہر عمل ایک نیا موقف پیدا کرتا ہے۔ اور یوں اپنی خلاقی اور ایجاد و طباعی کے لئے نئے نئے مواقع بہم پہنچاتا ہے۔"

مراتب وجود کا تعین اسی خود گری وخود آفرینی کے عمل سے ہوتا ہے۔ بے عملی اور ذوقِ عمل کی محرومی وجودیوں کے نزدیک وجود اور اقبال کے نزدیک خودی کے تاروں کو ڈھیلا کر دیتی ہے۔ اگر انسان اپنی تخلیق کے لئے جدوجہد نہیں کرتا تو کائنات کی کوئی قوت اسے وجود میں نہیں لا سکتی ہاں وہ خدا بھی نہیں جو ذوقِ فیکون کا شکار ہے اگر انسان خود گری کی ذمہ داری قبول نہیں کرتا تو اس کے لئے معدوم ہو جانے کے سوا اور کوئی راہ باقی نہیں رہتی۔ سارتر کے نزدیک بھی انسان اپنے اعمال کا مجموعہ ہے۔ بلکہ وہ "عملِ محض" کے سوا کچھ بھی نہیں چنانچہ وہ اقبال کا ہمنوا ہو کر کہتا ہے۔

" دنیا میں انسان کی موجودگی ایک طرح کا "ہونا" نہیں بلکہ محض "کرنے" کا "انتخاب" کا اور خود کو بنانے کا عمل ہے۔" اقبال

کے نزدیک انسان شے نہیں، عمل ہے۔

ہستم اگر می روم گر نہ روم نیستم

گویا اقبال کے نزدیک وہ شروع سے وجود ہی نہیں جو جنبش و حرکت کے اس کائنات گیر رقص بے تابی میں حصہ نہیں لے رہا ہو اور وہ بھی انفعالی طور پر نہیں، جس طرح برگساں کی کائنات و انسان محو جنبش و اضطراب ہے بلکہ وجودیوں کے فاعلی انسان کی مانند جو جنبش و سکون اور جمود و عمل کے دوراہے پر کھڑا ہوا ہے۔

"اگر انسان کی طرف سے اقدام نہیں ہوتا اور وہ اپنے وجود کے قوملی کو ترقی نہیں دیتا، اگر وہ زندگی کے بڑھتے ہوئے دھارے کا زور محسوس نہیں کرتا تو اس کی روح پتھر کی بن جاتی ہے۔ اور وہ مثل سردہ مادے کے ہو جاتا ہے۔"

اور اس سردہ مادے کی سطح سے، جسے ہائیڈ گر نے سرے سے موجود ہی نہیں مانا۔ بلند ہونے کا صرف ایک ہی راستہ ہے اور وہ صرف سعیٔ و عمل اور مقصد کوش زندگی کا راستہ ہے بقول سارتر انسان صرف اپنے اعمال و مقاصد کی وجہ سے کائنات میں ممتاز ہے۔ گویا کائنات میں اس کا وجود مقصد کوشی حجفا طلبی اور اضطراب مسلسل کے سوا کچھ بھی نہیں۔ اس لئے اقبال نے زندگی کو جہد و عمل، روحانی محض اور ذوق سفر کہہ کر پکارا

اور اپنی اس حر کی قوت کے استعمال سے وہ فطرت کے اعمال پر بھی اثر انداز ہو سکتا ہے۔

اگر خودی میں تری انقلاب ہو پیدا
عجب نہیں ہے کہ یہ چارسو بدل جائے

اقبال نے خودی کو کہیں بھی انسانی وجود کے لیے جوہر سے تعبیر نہیں کیا۔ جو تا نہ بخشد خدائے بخشندہ والے اصول کا عطیہ ہو بلکہ یہ انسان کے مرکز حیات کی انتہائی حالت ہے جسے سارتر نے POUR - SOI کا احساس ذات کہا ہے اقبال کی نظر میں یہ اسی احساسِ ذات کا تقاضہ ہے کہ انسان فطرت پر غلبہ حاصل کرنے کے لئے جد وجہد کرتا ہے۔ اور یہ احساسِ ذات ہی کا تقاضہ ہے کہ اقبال کو جہانِ دیگراں میں انفعالی طور پر موجود رہنا گراں گذرتا ہے۔

بندۂ آزاد را آید گراں
زیستن اندر جہانِ دیگراں

اور یہی احساس ذات اپنی دنیا آپ پیدا کرنے کے عزائم بیدار کر دیتا ہے۔

پھونک ڈالے یہ زمین و آسمانِ مستعار
اور خاکستر سے آپ اپنا جہاں پیدا کرے

اور یہ خودی ہی کی بیداری ہے جو آزاد تخلیقی عمل کو ابھار اشعار بناتی ہے۔ جسے سارتر نے POUR - SOI النشاۃ، نا کی تخلیقی نہاد(؟)

سے تعبیر کیا ہے، وہ اسی کی بیداری کا تسلسل ہے۔ اس تسلسل کو برقرار رکھنے کا ایک ہی راستہ ہے اور وہ یہ کہ انسان اپنی تخلیقی فعالیت کے سلسلہ کو ٹوٹنے نہ دے

سِرّ آدم ہے ضمیر کن فکاں ہے زندگی

اس سے نتیجہ اخذ کرنا صحیح نہیں کہ اقبالؔ اور وجودیوں کے نزدیک انسان ایک مطلق آزادانہ حرکت ہے۔ اور فطرت کے ناگزیر جبر سے بھی آزاد ہے۔ وجودیت کے معترضین نے جب وجودیوں کے آزاد انسان کو خلاف عقل اور خلافِ مشاہدہ قرار دیا تو سارتر نے اس غلط فہمی کو دور کرنے کے لئے حسب ذیل بیان دیا۔

میں اپنی جماعت، قوم اور خاندان کے مفہوم سے بھاگ نہیں سکتا اور نہ میں اپنے نصیب اور قوت ہی کو بنا سکتا ہوں بلکہ میں اپنی معمولی احتیاجات و عادات پر بھی قابو حاصل نہیں کر سکتا۔ میں پیدائشی طور پر ایک مزدور اور فرانسیسی ہوں، جسے وراثت میں آتشک ایا دق کا مرض ملا ہے۔ ایک زندگی کی تاریخ خواہ کچھ بھی ہو نہ شکست نہ ناکامی کی داستان ہے۔ یہ ضروری ہے کہ فطرت پر حکمرانی کرنے کے لئے اس کی اطاعت کی جائے گویا یہ کہ جبریت کے حلقۂ دام میں اپنے عمل کا نقش بٹھانا۔

اقبالؔ کے نزدیک بھی انسانی آزادی کی حدود ہیں۔ اور انہیں حدود میں رہ کر وہ اپنی آزادانہ حیثیت برقرار رکھ سکتا ہے ؎

صنوبر باغ میں آزاد بھی ہے پا بگل بھی ہے
انہیں پابندیوں میں حاصل آزادی کو تو کر لے

اقبالؔ کے سامنے جبر و آزادی دونوں کی حدود روشن ہیں اسی لئے وہ کہتا ہے:

راز ہے راز ہے تقدیر جہان تگ و تاز
جوش کردار سے کھل جاتے ہیں تقدیر کے راز

لیکن اس کے لئے ضروری ہے کہ انسان اپنے اوپر چند آئین کی قید گوارا کر لے اور اسی جبر سے اختیار پیدا ہوتا ہے ؎

در اطاعت کوش اے غفلت شعار
می شود از جبر پیدا اختیار

مطلق آزاد وجود وہی ہو سکتا ہے۔ جو فطرت کے علائق سے قطعی مبرا ہو انسان فطرت سے وابستہ بھی ہے اور آزاد بھی۔ وہ فطرت سے وابستہ اس لئے ہے کہ اس کے وجود کی حقیقت محض داخلی نہیں بلکہ معروضی بھی ہے۔ اور اسی معروضیت کا نام فطرت سے متعلق ہونا ہے۔ انسان جسے سارتر نے EN-SOI اور POUR کا مجموعہ کہا ہے، اس پر قادر نہیں کہ کامل داخلیت حاصل کر لے۔ اس لئے فطرت سے اس کی وابستگی لازمی ہے۔ اس لئے اس

فطرت کی اطاعت بھی لازمی آتی ہے۔ لیکن چونکہ وہ صرف کارگہہ فطرت کا موضوع نہیں اور اس میں ایک ایسا عنصر موجود ہے۔ جسے وجودیوں نے "داخلیت" سے تعبیر کیا ہے۔ اور جسے ولیم جیمس شعور کے نام سے پکارتا ہے۔ اور چونکہ یہ فطرت کے خلاف ظہور میں آیا ہے۔ اس لئے انسان ایک خاص حد تک ہی فطرت کی پابندی گوارا کر سکتا ہے۔ کیونکہ بقول سارتر شعور، انتخاب، اور آزادی تینوں کے معنے ایک ہیں۔ شعور کا انتخابی عمل فطری اغراض کی تکمیل کے لئے نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کی اپنی اغراض اور اپنے مقاصد ہوتے ہیں جسے ہائیڈ گر نے DASEIN (حقیقت انسانی) کی جستجو نے صداقت بلکہ تخلیقِ صداقت اور جسے سارتر نے اقتدار کی تخلیق سے تعبیر کیا ہے۔ اقبال نے بھی خودی کے ایک پہلو کو قدر آفریں خودی سے تعبیر کیا ہے۔ یہ انسان یا بقول سارتر انسانی داخلیت ہے۔ جس کی وجہ سے اقدار کا وجود ہوا۔ انسانی ذات کا یہ عنصر اُسے فطرت پر تصرف و غلبہ حاصل کرنے کے لئے انسان فطرت سے مزاحم رہے۔ کیونکہ شعور کا تقاضہ ہی فطرت سے متصادم ہو جاتا ہے۔ جسے سارتر نے اس طرح بیان کیا ہے:

"وہ POUR - SOI آزاد نہیں ہو سکتی جو عالم سے مزاحم نہیں

اقبال کی خودی بھی کشتۂ لذت پیکار ہے اور یہی اندیشۂ پیکار خودی کی زندگی ہے ع

زندگی موت ہے کھو دیتی ہے جب ذوقِ خراش

—— اور اسی لئے اقبال تصادم، پیکار اور ستیزہ کاری کے لیے اکساتا ہے ع

بدریا غلط و با موجش در آویز

انسان کی آزادی کا سرچشمہ اس کا شعور ہے۔ سارتر نے فطرت میں اجنبی اضافہ" اور "داخلیت" کے نام سے پکارا ہے۔ اسی داخلیت اور شعور سے اس کی آزادانہ حرکات و اعمال کے چشمے پھوٹتے ہیں اور اسی شعور کی وجہ سے اس پر ایک ایسی ذمہ داری عاید ہوتی ہے جسے وجودیوں سے بہت پہلے حافظ نے کہہ دیا تھا

آسماں بارِ امانت نتوانست کشید

قرعۂ فال بنامِ من دیوانہ زدند

اسی "بارِ امانت" کو "وجودی" شعور کا بوجھ کہتے ہیں۔ اسی شعور کے بوجھ کی وجہ سے اس کی حیثیت "آزادیٔ محض" کے سوا اور کچھ باقی نہیں رہتی اور اسی شعور کی وجہ سے انسان اقوال و ظروف اور قانون توارث کا پابند نہیں رہ سکتا۔ وہ ان کے حلقوں کو توڑ کر اپنی آزادی کا بیباکانہ نعرہ بلند کرتا ہے ؎

نہ ستارے میں ہے نے گردشِ افلاک میں ہے

تیری تقدیر مرے نالۂ بیباک میں ہے

گو اقبال سارتر کی مانند یہ نہیں کہتے کہ میرا بوجھ میری آزادی ہے" لیکن اقبال کے نزدیک بھی شعور کی پیدائش آزادی نہ

اختیار کی پیدائش ہے۔ وجودی انسان کو صرف اس لئے آزاد قرار دیتے ہیں کہ اس میں ایک ایسا عنصر موجود ہے جسے مارکس اور اس کے متبعین نے اس لئے تسلیم نہیں کیا تھا کہ اس مان لینے سے فطرت میں اجنبی اضافہ کو تسلیم کرنا لازمی آتا ہے۔ کیرک گور سے لیکر سارتر تک سب کے نزدیک، شعور فطرت میں ایک اجنبی اضافہ ہے۔ یہی انسان کی داخلیت ہے۔ اس داخلیت پر سارتر کو اس قدر یقین ہے کہ وہ بڑی جرأت سے کہہ اٹھتا ہے۔

"یہاں کوئی کائنات موجود نہیں ہے۔ سوائے انسانی کائنات اور انسانی داخلیت کی کائنات کے۔"

اور جسے اقبال نے یوں بیان کیا ہے ع

تو ہے، تجھے جو کچھ نظر آتا ہے نہیں ہے

سارتر نے کہا تھا کہ انسان اپنے آپ کو ایک ایسی ہستی تسلیم کر لے جس کی وجہ سے عالم موجود ہے۔ یہی اقبال نے بہت پہلے کہہ دیا تھا ؎

جہاں رنگ و بو گلدستۂ ما

زمانہ آزاد وہم وابستہ ما

اس معنی یہ نہیں کہ اقبال اور سارتر منکر ہنگامہ موجود ہیں اور عیانِ نامشہود یران کی نظر ہے بلکہ وہ عقل کی چشم غلط بین کے فساد سے بچنے کے لئے ہم آواز ہو کر کہہ دیتے ع

کہ ہر موجود ممنون لگا ہے ست

اقبال اور وجودیوں نے فطرت کے خارجی وجود سے انکار نہیں کیا۔ بلکہ وہ ہنگامہ کو بپا دیکھتے ہیں جو ہم سے آزادانہ طور پر موجود ہونے کے باوجود ہم سے وابستہ ہے۔

زما آزاد و ہم وابستۂ ما

منصور حلاج: اقبال کی نظر میں

اقبال کے فکر کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے۔ کہ وہ مسلسل نمو پذیر رہا۔ چنانچہ منصور حلاج کے سلسلے میں بھی یہی کیفیت دکھائی دیتی ہے ہم دیکھ چکے ہیں کہ ابتداء میں منصور حلاج کے متعلق ان کی رائے کیا تھی اور بعد میں یہ کسقدر تبدیل ہوگئی اس سلسلہ میں ان کے چھ لیکچروں" سے ایک اہم اقتباس دلچسپی سے خالی نہ ہوگا اس میں وہ حلاج کی انا کے الٰہی پہلو کا بالخصوص اعتراف کرتے ہوئے یہ واضح کرتے ہیں کہ اس عظیم عارف کی طرف اس کا رویہ کس طرح بدل گیا ہے۔

"یہ صرف عباداتی تصوف ہی تھا جس نے اس باطنی تجربہ کی وحدت کو سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ جسے قرآن نے تین ذرائع علم میں سے ایک قرار دیا ہے۔ دوسرے دو ذریعہ تاریخ و فطرت ہیں اسلام کی مذہبی زندگی میں اس تجربہ کی ترقی حلاج کے ان مشہور الفاظ میں درجہ کمال تک پہونچی کہ میں خالق حق ہوں۔ حلاج کے ہمعصروں اور بعد کے لوگوں نے ان کی وحدت الوجود کی تشریح